
KÖPRÜLÜ KÜT.
812


KÖPRÜLÜ KÜT
812

حاشية شرح مواقف

٨١٢

هذا الكتاب حاشية لشرح المواقف وانه

هذا الكتاب حاشية لشرح المواقف

هذه حاشية على شرح
مسماة بتكملات
الادب



٨١٢

هذه الحاشية المسماة بتكملات
الادب للفاضل الكمال الاسود

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد تقويم الحمد لمن اليه كل ارب وتقديم الصلوة على افضل ذوى حسب ونسب فهذه
حواشي لا بد منها لكل من له طلب وانها سميت بتاريخها تكملات ادب قوله ضمن خطبة كتابه
الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا تيمنا قيل ليس للبسملة مدخل
فى الاشارة المذكورة لان البسملة مما يطرد فى اول كل كتاب من كل فن فلا يحصل بها الاشارة
الى المقاصد الآتية فلا وجه للعطف واجيب بان تضمين خطبة الكتاب الاشارة الى مقاصد
علم الكلام انما يحسن ويعتد به ويعد تفوقا فى ابتداء الكتاب بعد رعاية التيمن ببسم الله فكانه قال
اراد التضمين المذكور فبسمل اولا تيمنا ليعتد به فالشارح اصاب بحث ولا يخفى ان تقدير ارادة
التضمين وتقدير قوله ليعتد به خلاف الظاهر ولك ان تقول الفاء فى قوله فبسمل ههنا للتفصيل
وللبسملة مدخل فى التضمين المذكور فان لفظة الله علم مشعر بصفات كماله تعالى فيكون ذكره اشارة
الى اثبات الذات والصفات وان الرحمن والرحيم مرجعهما صفة الارادة على ما سيجيء فى مقصد الآخر
ان شاء الله واما كون البسملة مما يطرد فى كل كتاب فلا ينافى ان يقصد بها الاشارة الى المقاصد
الآتية كما ان كون الحمد له مشتملة على ذكر الذات والصفات والنبوة مما يطرد فى اوايل كتب
ساير الفنون مع انه لم يكن هناك اشارة الى براعة الاستهلال من الجهة المذكورة ومن نفى
براعة الاستهلال فى البسملة واثبتها فى خلق سبع سموات مع انهما كانا من القران وقابلين
للحمل على براعة الاستهلال فقد خرج عن دايرة الانصاف قوله فبسمل اولا تيمنا اى ذكر
البسملة براعة للاستهلال وذكرها اولا تيمنا لا يقال البسملة ليست بداخلة فى الكتاب
وانما ذكرت للتيمن فلم يتضمنه الكتاب لانا نقول هى داخلة فى الخطبة سواء كانت داخلة
فى الكتاب اولا ولهذا قال ضمن خطبة كتابه ولم يقل ضمن كتابه فان قيل لفظ التضمين
يشعر باشتمال الخطبة على شيء سوى الاشارة الى المقاصد فما وجهه قلنا وجهه ان سوق الخطبة
قد كان لقصد تسمية الله تعالى وتحميده والصلوة على نبيه اداء لما كان عليه فى اوايل الكتب

واما الاشارة المذكورة براعة للاستهلال فانما يقصد هناك ضمنا لا اصالة قوله
ثم قال الحمد لله فان قيل كلمة ثم للتراخي ولا تراخي ههنا بين البسملة والحمدلة قلنا قد نظر
الشارح ههنا الى تمام مقوله قال ولا شك ان تمامه انما هو بالتراخي فان ذكر النبي عم واصحابه
ماله مدخل فى براعة الاستهلال كما لا يخفى نعم لا تراخي بين البسملة واول المقول المذكور وبهذا
الاعتبار لا بد ان يذكر الفاء فلكل وجهة هو موليها على ما ذكر فى بعض كتب المعاني قوله
وصفاته ويندرج فيها صفاته السلبية ايضا على ما يشعر به قوله لا يتطرق الى سرادقات قدسه
شايبة نقصان اى لا يتطرق الى كماله تنزه نقصان ما اصلا قوله فانه جامع
لجهات علو الشان اى سموه فى ذاته وصفاته الثبوتية وافعاله جامع لجهات علو شانها
والمقصود بذكر هذا الكلام هو التفصيل والتنبيه دون الاستدلال كما لا يخفى قوله
فى الآفاق اى مثل ما يشاهد من احوال الافلاك والعناصر وما يتركب منها قوله والانفس
اى مثل ما يشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما كما سيجيء فى اول
الالهيات قال الله تع سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم قوله تجليها اى تنظره
اليها مجلوة قوله وتشاهد اى تلك البصاير بها اى بتلك الآيات المنبثة
قوله ولا يستعصى على ارادة شيء من الاشياء كما قد اجمع السلف والخلف على
اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فقول الشارح ولا يستعصى على ارادة
شيء من الاشياء اشارة الى قولهم ما شاء الله كان قوله ولا يجرى فى ملكوته
اى ملكه الا ما يشاء اشارة الى قولهم ما لم يشأ لم يكن وفيها رد قوى على اهل الاعتزال
كما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله الكامل حوله هذا يتضمن القول الى المعاد كما اشار اليه
الشارح بقوله اعادة وابداء قوله الشامل طوله اشارة الى ما ذهب اليه
اهل السنة من شمول قدرته لجميع الموجودات وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة
والمنجمين على ما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله ثم انه قرر جميع اى قرر كل واحد مما ذكر او قرر
المجموع من حيث هو مجموع قوله بما اقتبس من قوله عز اسمه لا يخفى عليك ان كلما عطف
ههنا على صلة الذى من قوله وكرم بنى آدم واهلهم ثم امرهم ثم بعث اليهم الى غير ذلك

كان له مدخل في تقرير جميع ما ذكر مع انه لم يبق جميعا اقتباس فمعنى قوله اقتبس تسامح وقد يقع
باعتبار ان الاقتباس كان في اوايل ما ذكر للتقرير قوله كما في الاثر من الارض سبع ايضا
طبقات لا وقد قال عم من اخذ شبرا من الارض ظلما طوقه الى سبع ارضين ومن قال اراد
منها الى سبعة اقاليم فقد اخطأ اذ لا وجه لتحميل شبر لم ياخذه ظلما بخلاف طبقات
الارض فانها تابعة لهذا الشبر ملكا وغصبا كذا في شرح المشارق قوله بالاقاليم السبعة
نقل عنه انه قال الاول بلاد الهند الثاني بلاد الحجاز الثالث بلاد مصر الرابع بلاد خراسان
الخامس بلاد ما وراء النهر السادس بلاد الروم السابع بلاد بلغار وينسبون كلا منها
الى كوكب من الكواكب السبعة السيارة زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد
والقمر على ترتيب الاقاليم المذكورة قوله واخرى بطبقات العناصر الاربعة وهي النار
والهواء الحار طبقة الزمهرير والهواء المجاور للارض والماء والطبقة الطينية
المركبة من الماء والارض والطبقة الترابية التي هي قريبة من المركز كذا نقل عن الشارح
ولا يذهب عليك ان كلمة من في قوله من الارض مثلهن بيانية في التوجيه الاول
والثالث اي مثلهن الذي هو الارض وتبعيضية في التوجيه الثاني اذ الاقاليم السبعة
بعض الارض لا كلها وان التشبيه في الاول والثالث في العدد وفي كونها طبقات
ايضا والتشبيه في الثاني في العدد فقط وان اطلاق الارض على طبقات العناصر
مجازي في التوجيه الثالث فالفصل للمتقدم قوله من السماء السابعة الى الارض
السفلى كلمة من هنا لابتداء الغاية لا للبيان كما يتوهم وهي متعلقة بقوله يتنزل وفي
اختيار هذا الكلام اشارة الى عدم مقبولية التاويل بالاقاليم السبعة ولما كان
وقوع الافلاك والارضين متنازلة في الترتيب الحسي جعل الامر بينهن متنازلا
ايضا على سبيل التبع قوله بني آدم نوع انسان فسر بني آدم بنوع انسان لئلا
يخرج آدم عم عن التكريم ولان المراتب الاربعة المذكورة هنا انما يحصل لنوع الانسان
لا في جميع افراده واشخاصه كما لا يخفى قوله وعلى غيره اي على غيره ما ليس من اولي
العلم بخلاف الملك والجن قوله المستعدة لادراك المعقولات وامادراك الجزئيات المحسوسة

فلا يعتد به اذ يشارك فيه الحيوانات العجم فلم يعد من مراتب العقل قوله التي جبلت
عليها فطرتهم يعني ان ما لم يكن مجبولا عليه فطرتهم فليس له غرض يتعلق به او يعد من المراتب
قوله العلم الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة المشهور ان العقل بالملكة هو الملكة
الحاصلة بالعلم الضروري او الضروري الا ان المص جعله نفس العلم الضروري وفسره الشارح بالاستعداد
التام للنظر والاستدلال مع قطع النظر عن حصول النظر والاستدلال بالفعل بدليل قوله
ثم ارشدهم بالتفكر في مخلوقاته الخ فكانه قبل اهلهم لتحصيل مرتبة العقل بالفعل ومرتبة العقل
المستفاد ثم ارشدهم لتحصيل هاتين المرتبتين في تحصيل العلم بوجود صانع قديم الخ هذا ثم انه يجوز
ان يجعل قوله للنظر والاستدلال اشارة الى مرتبة العقل بالفعل نظرا الى تكرار النظر
والاستدلال فيها كانه قيل للنظر مرتين او قيل للاستدلال مرتين قصدا الى التكرير
وان يجعل قوله والارتقاء في مدارج الكمال اشارة الى مرتبة العقل المستفاد الحاصلة بعد
التكرير ويجوز ان يجعل مجموع الترتيبين اشارة الى المرتبتين معا على التقدير من قول
الشارح وذلك اشارة الى الترتيبين المذكورين معا لا الى الترتيب الثانية وحدها كما توهم
وذلك لان الارتقاء الى مدارج الكمال لا يتصور بدون النظر والاستدلال كما ان النظر
والاستدلال يستلزم الارتقاء الى مدارج الكمال بحيث يبلغ ذي الجلال قوله
حتى يحصل ملكة استحضارها الخ لا يقال لا بد ان لا يعتبر في حصول مرتبة العقل بالفعل حصول
ملكة استحضار النظريات متى اريد بلا تجشم كسب جديد بل القدرة على الاستحضار في الجملة
كافية فان النفس اذا احضرت المعقولات مرة ثم ذهلت هي عنها فهي قادرة على استحضار
تلك المعقولات ولو بتجشم فهذه المرتبة لو لم تعد عقلا بالفعل لم تنحصر مراتب القوة النظرية في
الاربع لانا نقول هذه المرتبة عند التحقيق راجعة الى مرتبة العقل بالملكة فلا يلزم عدم الانحصار
فانه لم يعتد بالمستفاد وما يتبعه بدون البقاء على ما يشعر به قول الشارح لكنه وسيلة
اليه ومتقدمة عليه في البقاء فالمستفاد الغير الراسخ داخل في مطلق المستفاد الا انه لا يعتد به
فاذا حصل الذهول بعد المشاهدة واحتيج الى التجشم في الجملة فالنفس حينئذ عايدة الى مرتبة العقل
بالملكة وان كانت هي حينئذ قادرة على الاستحضار قدرة تامة قوله وقد يقال العقل المستفاد

وهو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة لا فقد يتوهم ان المستفاد
بهذا المعنى الثامن مراتب العمل فيعترض على قوله وهذا هو الغاية القصوى بانهم قد صرحوا ان
بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتين احديهما مرتبة عين اليقين وهي ان تصير النفس بحيث
تشاهد المعقولات في المفارق كما هي والثانية مرتبة حق اليقين وهي ان تصير النفس بحيث
تتصل بالمفارق اتصالا عقليا وتلاقي ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا ونحن نقول ان المستفاد
بهذا المعنى كالمستفاد بالمعنى الاول من مراتب القوة النظرية دون العملية على ما سنذكره
الشارح في مباحث العلم من ان المستفاد هو ان يحضر عنده النظريات التي ادركها
بحيث لا تغيب هي عنه وهل يمكن ذلك والانسان في جلباب انتهى كلامه فالنفس عند تحصيل النظريات
قد تترقى الى مرتبة الحدس في العلم بالنظريات ثم الى مرتبة النفس القدسية وتشاهد
النظريات التي ادركها بحيث لا تغيب عنها شيء منها وهذا هو الغاية القصوى في المراتب
النظرية دون العملية ويؤيد ذلك ايضا قول الشارح ههنا في الارتقاء في الكمالات العلمية
اي الحاصلة باستعمال القوة العلمية وبما ذكرنا يندفع ايضا ما قيل انه يجوز ان يكون شخص
من الاشخاص قد حصل له معقولات نظرية غير زائدة على اثنين او ثلثة فشاهدها في دار الدنيا
ولو كان معه زيادة تعلق فلا يصح قوله يستنزه الدار الآخرة فتأمل قوله وكلمة ثم على
معناها الاصلي وذلك لان معنى التراخي كما يعتبر بالنسبة الى تمام المعطوف على ما ذكرنا
من قبل يعتبر ايضا بالنسبة الى ابتداء المعطوف عليه وحدوثه ولا شك في تراخي الامر
بالتفكر عن حدوث تكريم نوع الانسان بالعقل الغريزي وهذا القدر من التراخي يكفي
في ان يكون كلمة ثم على معناها الاصلي واما التراخي عن حدوث التاهيل فهو باعتبار
ما يقال ان الصبي العاقل ليس بمكلف وانما يحصل التكليف بعد البلوغ ولا شك
ان المرتبتين الاخيرتين كانتا يحصلان قبل البلوغ بعد هذا على ما ذهب اليه اهل السنة
واما على ما ذهب اليه اهل الاعتزال من القول بالحسن والقبح العقليين فقد قيل انه
لما ثبت العقل الغريزي والتاهيل معا تحقق وجوب النظر من غير تراخ وتاخر زماني
قوله والمراد انه امرهم على السنة الرسل واما الرسل انفسهم فهم قد يكونون

عالمين

عالمين بالصانع القديم بالوحي والالهام بدون الاحتياج الى التفكر في مخلوقاته او نقول
ان الامة لما امروا على السنة الرسل بالتفكر لزم ان يكون الرسل مامورين بذلك بالطريق
الاولى قوله لما اجمله في مباحث الالهيات والاستدلال عليها اجمل مباحث الالهيات
في قوله تعالى شانه وما يعقبه واجمل الاستدلال عليها في قوله الذي خلق سبع سموات الخ
ولك ان تقول ايضا اجمل مباحث الالهيات فيما سوى قوله الجلي برهانه واجمل
اي في قوله الجلي برهانه الاستدلال عليها لا يقال تخصيص التفصيل الآتي بالاجمال
المتعلق بقوله تعالى شانه وما يعقبه يشعر بان البسملة لا دخل لها في براعة الاستدلال
ههنا لانا نقول ممنوع اذ البسملة امر مستقل لم يظهر بالنسبة اليها اعتبار الاجمال
والتفصيل والحمدلة مع ما بعدها امر آخر مستقل قد ظهر اعتبار الاجمال والتفصيل
بالنسبة اليها كما لا يخفى قوله الى العلم بوجود صانع قديم العقل يدل على ان المراد
بالصانع القديم ههنا والمراد بالضمير المستتر في قوله امرهم امر واحد هو الباري تعالى
لكن العبارة ههنا موهمة بالمغايرة بين المرادين فالانسب ان يقال الى العلم
بوجوده وانه صانع قديم الخ ولعل تنكير صانع قديم للتنبيه على ان الواجب عليهم
في اصل الايمان هو العلم الاجمالي بان للعالم صانعا قديما من غير اعتبار تعيين ذاته
قوله لازم لكونه صانعا حقيقيا الصانع الحقيقي هو ما يكون صانعا لغيره ولا يكون
ولا يكون مصنوعا لشيء فقوله فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا ناظر الى
ان المراد بالصانع في قوله بوجود صانع الخ هو الصانع الحقيقي على ما هو المتبادر عند
الاطلاق قوله ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على السواء الخ وسيجيء ورود المنع
عليه مع جوابه قوله ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها اي بين الممكنات
وسيأتي ان هذا الدليل مبني على تماثل الاجسام والجواهر الفردة قوله يستلزم عجزه
يرد عليه المنع المشهور من طرف المعتزلة بناء على ان وقوع ما لا يريد الباري ارادة
جازمة ولا يريد ارادة تفويضية بل يكرهه اي ينهى عنه لا يستلزم عجزه تعالى والمعتمد
في بيان كونه تعالى مريدا لجميع الكائنات ما سيجيء من انه خالق لكل شيء فيكون مريدا

لكل شئ وان الاجماع منعقد على ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن الا ان الشارح
بنى كلامه على ما هو الظاهر فى افهام العامة قوله تنبيها على انه استيناف يدل على اتصاف
ذاته تعالى بما ذكره قيل لو قال متنزه ليدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات كما يدل عليه
قوله تنزه فما الفرق بينهما اجيب بانه لا نزاع فى ان متنزه يدل ايضا على الاتصاف
المذكور الا انه لم يكن فيه تنبيه على الدلالة على ذلك الاتصاف لعدم تغير الاسلوب فيه
بخلاف قوله تنزه للاستيناف فكانه قيل لما ذا كان ذاته تعالى متصفا بما ذكر من الصفات
هذا وفيه نظر والاولى ان يقال الا انه لم يكن فيه تنبيه على الاستيناف الدال
على الاتصاف المذكور مع ان الفصيح ههنا هو سلوك طريق التنبيه على الاستيناف المذكور ولك
ان تجعل قوله تنزه صفة لقوله مريد وتجعل قوله توحد صفة لقوله ازلى ابدى قوله المشير الى
قوله صنع الله الذى اتقن كل شئ وجه الاشارة هو ان الالف واللام فى الافعال فى
قوله بمتقنات الافعال للاستغراق بمعونة كون المقام خطابيا قوله يدل على علمه
وقدرته وارادته هذا ظاهر واما انه يدل على كون علمه شاملا لجميع المعلومات وقدرته شاملة
لجميع الممكنات كما هو المتبادر من ظاهر الكلام السابق فانما يظهر ذلك بان يقال كل من تفرد
بمتقنات الافعال فهو عالم بجميع تلك الافعال علما كاملا وقادر على الكل قدرة تامة
فيكون عالما بسائر المعلومات وقادرا على سائر الممكنات ايضا لان نسبة ذاته الى
جميعها سواء كما ذكر فيجب شمول علمه لجميع المعلومات وقدرته لجميع المقدورات هذا ولك ان
تقول قوله تنزه بمتقنات الافعال يدل على اصل علمه وقدرته وقوله واحاط بالاسماء
يدل على اصل علمه وقدرته وعلى شمولها ايضا قوله اعم من القديم لان الازلى ما لا اول له
سواء كان موجودا اولا والقديم هو الموجود الذى لا اول لوجوده قوله مع الاستغناء
عنه لان ذكر الاخص اعنى القديم يغنى عن ذكر الاعم اعنى الازلى قوله لمقارنة لفظ ابدى
قيل ولان للقديم معنى آخر كما فى قوله تعالى كالعرجون القديم وذكر الازلى دفع لتوهم
الاحتمال البعيد وفيه ان الازلى له ايضا مثل ذلك الاحتمال البعيد كما يقال بين فلان
وفلان مودة ازلية قوله ربط بالازلى على طريق الاستيناف كانه السؤال المقدر

ههنا مثل ان يقال لم كان ازليا ابديا فاجيب بانه تعالى متوحد فى القدم الذاتى والبقاء
الذاتى وكل من كان كذلك فهو ازلى ابدى فالبارى تعالى ازلى ابدى قوله لانها ليست مغايرة له
فيمنع كونه تعالى متوحدا فى القدم انه لا قديم غيره تعالى وايضا معنى توحده بالقدم هو انه لا شريك له فى القدم
الذاتى كما اشار اليه فى البقاء بقوله فانه الباقى بذاته فلا ينافى كون الصفات قديمة قوله
فهو اخص من القدم المطلق فلذا احتيج الى ذكره ايضا لان ذكره ههنا مقصود والظاهر ان العام
لا يدل على الخاص قوله لمناسبتها اياها اى لمناسبة صيغ الافعال اياها اى الصفات
الفعلية والجامع بينهما هو معنى التجدد واما اختار صيغة المضارع لافادة الاستمرار
التجددى المناسب للمقام واما اختار صيغة الماضى فى قوله قدر الارزاق لمناسبتها لقوله
فى الازل قوله وكون العقل حاكما بط جواب عما يتوهم انا سلمنا انه لا حاكم فوقه لكن لم لا يجوز
ان يكون العقل حاكما بوجوب شئ عليه تعالى كما ذهب اليه المعتزلة قوله بل له الخلق والامر هذا
لف ونشر بعده ثلث فقرات فقوله الايجاد ويفعل ما يشاء الى آخره لا مانع لمشيته هذه الثلثة ناظرة
الى قوله له الخلق والثلثة عطفت عليها ناظرة الى قوله والامر قوله بالاغراض والعلل لعل المراد
بالاغراض معنى الباعث المتاخر وبالعلل معنى الباعث المتقدم قوله يستلزم استكماله
بغيره لان حصول ذلك الغير ان كان اولى به تعالى بحيث لو لم يحصل يلزم النقص او القبح بالنسبة
الى ذاته او صفة من صفاته يلزم استكماله بالغير والا يلزم النقصان فى فاعليته وان لم يكن
اولى به تعالى اولوية كذلك لم يكن افعاله تعالى معللة بالاغراض والعلل كما سيجيء فى تمام الكلام
ان شاء الله قوله اشار الى التفصيل الذى يتبعه القدر سيأتى فى الكتاب ان قضاء الله تعالى عند
الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال والقدر
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذاتها واحوالها فقوله فى الازل اشارة الى القضاء
الازلى الذى يتبعه القدر فيما لا يزال ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل بحيث لا نرى له
وجها لا يراد ههنا قوله حلالا كان او حراما والانفاق الممدوح الذى يتضمنه
قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون هو انفاق الحلال الذى هو بعض ما رزقه الله تعالى
دون الحرام وان كان هو ايضا مما رزقه الله على ما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله

والاعلام بفضل ههنا ما يتعلق بنبوتهم العلمية تفصيل ما يتعلق بنبوتهم النظرية لان تدوين
هذا الكتاب لبيان الثاني دون الاول لانه معذور عند الاشاعرة واما
عند المعتزلة فليس بمعذور فيما يستقل العقل بمعرفة حسنه او قبحه كما سيجيء ان شاء الله
ثم ختمهم كلمة ثم ههنا ايضا للتراخي في الرتبة دون الزمان لاندراج خاتم
الانبياء فيما سبق من قوله بعث اليهم الانبياء والرسل وفي المذكور بعد ثمه ههنا
زيادة تفصيل وبيان في فضايل خاتم النبيين عم كما نطق به الحديث
المشهور وهو قوله عم ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل واصطفى من ولد
اسمعيل بني كنانة واصطفى قريشا من بني كنانة واصطفى من قريش بني هاشم
واصطفاني من بني هاشم فهذا يدل على كونه عم اشرف من ساير افراد هذه
القبايل وهو ظاهر ويدل ايضا على كون بني هاشم اشرف القبايل الابراهيمية
والمشهور ان القبايل الابراهيمية اشرف القبايل على الاطلاق فيظهر من جميع ما ذكر
انه مع اصطفائه عم من اشرف القبايل مطلقا وانه عم اشرف الانبياء نسبا
وازكاهم منبتا واطيبهم منبتا واكرمهم محتدا هذا الف بعده نشر ان مذكوران في الشرح
فالاخلاق اشارة الى الملكات الكائنة الزكية والاوصاف اشارة الى الاحوال
المترتبة على تلك الملكات والافعال اشارة الى الاثار الاختيارية المستحسنة واكرمهم
محتدا اسدهم قبلة ان قيل هذا انما يصح لو لم يكن الكعبة محتدا لغيره اصلا مع ان اسمعيل
عم قبلة ايضا قلنا كانت الكعبة اكرم في زمان النبي عم منها في زمان اسمعيل عم اذ قد يكون في بلد كرامة
في زمان دون زمان كما في زمن النبوة لقوله عم من الطيبك من بلد وتمامه قوله عم ولولا ان قومي
اخرجوني عنك ما سكنت غيرك وتمام الحديث الثاني ولولا أخرجت منك ما خرجت من حيث الطاعة
بها تسمى دينا وفي الصحاح الدين الطاعة ودان له اى اطاعه عن الآصار والتكاليف الشاقة
الاصر التكليف والثقل قال الله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا قوله
وتعيين القود وقيل في تبريه اى لا يجوز العفو في شريعتهم وقيل اى لا يجوز للورثة اخذ الدية واما العفو
فهو جائز في شريعتهم وظاهر ان نهي الورثة عن اخذ الدية كان من التكاليف الشاقة ايضا

والثقل قال الله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله وتعيين القود وقيل في تبريه اى
لا يجوز العفو في شريعتهم وقيل اى لا يجوز للورثة اخذ الدية واما العفو فهو جائز في شريعتهم وظاهر ان نهي الورثة
عن اخذ الدية كان من التكاليف الشاقة ايضا قوله اى اصوبهم قبلة نقل عن الشارح انه قال
الوجه في انه عم اصوبهم قبلة ان ابراهيم عم وان كان قبلته الكعبة ايضا الا انه لم يشرع له
التوجه اليها في غير المسجد وشرع لمحمد عم مطلقا وكان استقباله صوابا في غير المسجد فصح انه عم اسد قبلة من
ابراهيم عم ووجه آخر ان الكعبة باعتبار كونها قبلة في زمان محمد عم اسد منها في زمان ابراهيم عم
بناء على ان البلدان تتغير سدادا بحسب الازمان وقوله اول بيت يدل على ان الفضل للمتقدم
قوله لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن روي انه قال عم ما منكم من احد الا وقد وكل به قرينه
من الجن قالوا واياك يا رسول الله قال واياي الا ان الله تعالى اعانني عليه فلا يامرني الا بخير لكن هذا
انما يدل على كونه عم اقواهم في العصمة اذا لم يكن لساير الانبياء قرين من الجن اعانهم الله عليه وهذا
غير ظاهر الا ان يقال الظاهر عندنا في نوع العصمة فتامل قوله وقيل الانس والجن بناء على ان الانس
مخلوق من التراب فناسبه الاسودية والجن مخلوق من النار فيناسبه الاحمرية قوله فاتبعوني يحببكم الله هذا
يدل على ان من اتبعه عم كان حبيب الله وظاهر ان كون هذا المتبع حبيب الله موقوف على كونه عم حبيب الله فثبت الاول
بطريق الاقتضاء قوله وذكر الاب ح مبالغة في مباشرة القسمة يعني انه لما كان وجه التسمية هو
انه عم كان يقسم للناس حظوظهم كان المناسب ان يقال القاسم بدون ذكر الاب مبالغة فكانه يتولد
منه عم القاسم الذي يقسم للناس حظوظهم قوله وانزل معه اى انزل معه عم على عباده تعالى سواء
انزله الباري تعالى في اوايل نبوته عم او بعد ذلك كما في اكثر القرآن الكريم على ما يدل عليه قوله فاكمل
لعباده فكان القرآن قد نزل مع النبي على عباده وفي هذا مبالغة لا يخفى ولهذه الدقيقة
قال معه ولم يقل عليه كما هو الظاهر وقد يقال اختار معه على عليه اشارة الى ان القرآن
اول المعجزات الذي لم يتاخر عن دعوى النبوة فكانه قيل انزل مع نبوته وفيه ما فيه قوله
فانه الباقي على وجه كل زمان اى هو الباقي حكما كبقاء ايمان المؤمن حال نومه وحال غفلته
او هو باق باعتبار بقاء النقوش الدالة عليه الثابتة في المصاحف قوله على
كل لسان اى لسان اكثر المؤمنين وامكنتهم بخلاف لسان المؤمن الامي او الاخرس وامكنتها من القرآن

او كان المراد ان قرينه عم اصلح واعون من قرين غيره عم

واغالم يفصل ههنا ما يتعلق بتوبتهم العلمية تفصيل ما يتعلق بتوبتهم النظرية لان تدوين
هذا الكتاب لبيان الثاني دون الاول لانه معذور عند الاشاعرة واما
عند المعتزلة فليس بمعذور فيما يستقل العقل بمعرفة حسنه او قبحه كما سيجيء ان شاء الله
ثم ختمهم كلمة ثم ههنا ايضا للتراخي في الرتبة دون الزمان لاندراج خاتم
الانبياء فيما سبق من قوله بعث اليهم الانبياء والرسل وفي المذكور بعد ثمه ههنا
زيادة تفصيل وبيان في فضايل خاتم النبيين عم كما نطق به الحديث
المشهور وقوله عم ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل واصطفى من ولد
اسمعيل بني كنانة واصطفى قريشا من بني كنانة واصطفى من قريش بني هاشم
واصطفاني من بني هاشم فهذا يدل على كونه عم اشرف من ساير افراد هذه
القبايل وهو ظاهر ويدل ايضا على كون بني هاشم اشرف القبايل الابراهيمية
والمشهور ان القبايل الابراهيمية اشرف القبايل على الاطلاق فيظهر من جميع ما ذكر
انه عم اصطفى ما عم من اشرف القبايل مطلقا وانه عم اشرف الانبياء نسبا
وازكاهم منبتا واطيبهم منبتا واكرمهم محتدا هذا الف بعده نشر ان مذكوران في الرح
فالاخلاق اشارة الى الملكات الكامنة الزكية والاوصاف اشارة الى الاحوال
المترتبة على تلك الملكات والافعال اشارة الى الاثار الاختيارية المستحسنة واكرمهم
محتدا اي اسدهم قبلة ان قيل هذا انما يصح لو لم يكن الكعبة محتدا لغيره اصلا مع ان ابراهيم
عم فيها ايضا قلنا كانت الكعبة اكرم في زمان النبي عم منها في زمان اسمعيل عم اذ قد يكون زيادة بلد كرامة
في زمان دون زمان كما في زمن النبي لقوله عم من اطيبك من بلد وتمامه قوله عم ولولا ان قومي
اخرجوني عنك ما سكنت غيرك وتمام الحديث الكا ولولا اخرجت منك ما خرجت من حيث الطاعة
بما تسمى دينا وفي الصحاح الدين الطاعة ودان له اي اطاعه عن الآصار والتكاليف الشاقة
الآصار التكليف والثقل قال الله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله
وتعيين القود وقيل في تفسيره اي لا يجوز العفو في شريعتهم وقيل اي لا يجوز للورثة اخذ الدية واما العفو
فهو جائز في شريعتهم وظاهر ان نهي الورثة عن اخذ الدية كان من التكاليف الشاقة ايضا

والثقل قال الله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله وتعيين القود وقيل في تفسيره اي
لا يجوز العفو في شريعتهم وقيل اي لا يجوز للورثة اخذ الدية واما العفو فهو جائز في شريعتهم وظاهر ان نهي الورثة
عن اخذ الدية كان من التكاليف الشاقة ايضا قوله اي اصوبهم قبلة نقل عن الشارح انه قال
الوجه في انه عم اصوبهم قبلة ان ابراهيم عم وان كان قبلته الكعبة ايضا الا انه لم يشرع له
التوجه اليها في غير المسجد وشرع لمحمد عم مطلقا وكان استقباله صوابا في غير المسجد فصح انه عم اسد قبلة من
ابراهيم عم ووجه آخر ان الكعبة باعتبار كونها قبلة في زمان محمد عم اسد منها في زمان ابراهيم عم
بناء على ان البلدان تتغير سدادا بحسب الازمان وقوله اول بيت يدل على ان الفضل للمتقدم
قوله لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن روي انه قال عم ما منكم من احد الا وقد وكل به قرينه
من الجن قالوا واياك يا رسول الله قال واياي الا ان الله تعالى اعانني عليه فلا يامرني الا بخير لكن هذا
انما يدل على كونه عم اقواهم في العصمة اذا لم يكن لساير الانبياء قرين من الجن اعانهم الله عليه وهذا
غير ظاهر الا ان يقال لا ظهر عندنا في نوع العصمة فتامل قوله وقيل الانس والجن بناء على ان الانس
مخلوق من التراب فناسبه الاسودية والجن مخلوق من النار فناسبه الاحمرية قوله فاتبعوني يحببكم الله هذا
يدل على ان من اتبعه عم كان حبيب الله وظاهر ان كون هذا المتبع حبيب الله موقوف على كونه عم حبيب الله فيثبت الله
بطريق الاقتضاء قوله وذكر الاب رح مبالغة في مباشرة القسمة يعني انه لما كان وجه التسمية هو
انه عم كان يقسم للناس حظوظهم كان المناسب ان يقال القاسم بدون ذكر الاب مبالغة فكانه يتولد
منه عم القاسم الذي يقسم للناس حظوظهم قوله وانزل معه اي انزل معه عم على عباده تعالى سواء
انزله الباري تعالى في اوايل نبوته عم او بعد ذلك كما في اكثر القرآن الكريم على ما يدل عليه قوله فاكمل
لعباده فكان القرآن قد نزل لسان النجاح على عباده وفي هذا مبالغة لا يخفى ولهذه الدقيقة
قال معه ولم يقل عليه كما هو الظاهر وقد يقال اختار معه على عليه اشارة الى ان القرآن
اول المعجزات الذي لم يتاخر عن دعوى النبوة فكانه قيل انزل مع نبوته وفيه ما فيه قوله
فانه الباقي على وجه كل زمان اي هو الباقي حكما كبقاء ايمان المؤمن حال نومه وحال غفلته
او هو باق باعتبار بقاء النقوش الدالة عليه الثابتة في المصاحف قوله على
كل لسان اي لسان اكثر المؤمنين وامكنتهم بخلاف لسان المؤمن الامي او الاخرس وامكنتها من القرآن

او كان المراد ان قرينه اصلح واقوى من قرين غيره عم

اى اصوبهم قبلة نقل عن الشارح انه قال الوجه الثاني انه عم اصوبهم قبلة لان ابراهيم عم
وان كان قبلته الكعبة ايضا الا انه لم يُشرَع له التوجه اليها في غير المسجد وشرع لمحمد مطلقا
وكان استقباله صلى الله عليه وسلم اياها في غير المسجد فصح انه عم اسدّ قبلةً من ابراهيم عم ووجه آخر ان الكعبة باعتبار
كونها قبلة في زمان نبينا عم اسدّ منها في زمان ابراهيم عم بناءً على ان البلدان تتغير سدادها بحسب
الازمان وقوله اول بيت يدل على ان الفضل للمتقدم   لان الله تعالى اعانه على قرينه
من الجن روي انه قال عم ما منكم من احد الا وقد وُكّل به قرينه من الجن قالوا واياك يا رسول الله
قال واياي الا ان الله تعالى اعانني عليه فلا يأمرني الا بخير لكن هذا انما يدل على كونه عم اقوم
في العصمة اذ لم يكن لساير الانبياء قرين من الجن اعانهم الله عليه وهذا غير ظاهر الا ان يقال
الظاهر عندنا في قوة العصمة فتامل   وقيل الانس والجن بناءً على ان الانس مخلوق من التراب
فيناسبه الاسودية والجن مخلوق من النار فيناسبه الاحمرية   فاتبعوني يحببكم الله هذا يدل على ان من اتبعه عم
كان حبيب الله وظاهر ان هذا المتبع حبيب الله موقوف على كونه عم حبيب الله فيثبت المطلب بطريق الاقتضاء
وذكر الاب تارة مبالغة في مباشرة القسمة يعني انه لما كان وجه التسمية هو انه عم كان يقسم للناس
حظوظهم كان المناسب ان يقال القاسم بدون ذكر الاب لكنه ذكر الاب مبالغة فكانه يتولد
منه عم القاسم الذي يقسم للناس حظوظهم   وانزل معه اى انزل معه عم على عباده تعالى سواء انزله
الباري تعالى في اوايل نبوته عم او بعد ذلك كما في اكثر القرآن الكريم على ما يدل عليه قوله فاكمل العباد
فكان القرآن قد نزل مع النبي عم على عباده وفي هذا مبالغة لا يخفى ولهذا قرينة
قال معه ولم يقل عليه كما هو الظاهر وقد يقال اختيار معه على عليه اشارة الى ان القرآن
اول المعجزات الذي لم يتأخر عن دعوى النبوة فكانه قبل انزل معه بنبوته
وفيه ما فيه   فانه الباقي على وجه كل زمان اى هو الباقي حكما كبقاء
ايمان المؤمن حال نومه وحال غفلته وهو باق باعتبار النقوش
الدالة عليه الثابتة في المصاحف وقطعا على كل لسان اى لسان اكثر
المؤمنين وامكنتهم بخلاف لسان المؤمن الامي والاخرس وامكنتهما
وصف القرآن لكل

ان معرفة وجوده تعالى اقدم من تنزيهه الا ان المنكر في باب التنزيه اكثر فكان ذكر الاعتناء
الى تنزيهه اتم من ذكر الاتم بمعرفة وجوده فلذا قدمه عليه قوله تعظيما باثبات الكمالات
الوصفية الذاتية له قيل وجه تخصيص التعظيم بالصفات الذاتية والتمجيد بالصفات الفعلية
هو ان الصفات الذاتية متقدمة على الصفات الفعلية اذ الثانية اثر للاول فقدم حال المتقدم
على المتقدم والمتأخر على المتأخر واما تقدم التعظيم على التمجيد فلان التعظيم اشهر استعمالا
ودلالة على معناه قوله وبيّنوا احكامه الحكم اذا اطلق يتبادر منه الحكم الشرعي اما فاختار
الشارح هذا التحقيق مما في الآيات ايضا كما سيجيء ان شاء الله لانه
المناسب لما ذكر النص مما ولما نص عليه في كتاب آخر له قوله لتقصر في الآلات
القراءة فيجوز ان يحصل الفرق بين علم وعلم مثلا في نفسها عند قيامها بذات
الباري تعالى بل وفي اسماعنا ايضا باختيار تعالى ولا يذهب عليك ان القرآن على هذا
لا يتعدد ولا يتعدد الحال فان كان المحل قديما كان القرآن قديما وان كان حادثا
كان هو ايضا حادثا واما المذهب المشهور فهو ان القرآن معنى قديم قائم بذاته تعالى مخالف بالحقيقة
لما قام بالمخلوقات على ما سيجيء ان شاء الله وهذا القائم بالمخلوقات انما يتعدد ويختلف
بتعدد المحال فقط واختلافه مثل ساير الكتب المصنفة والاشعار المخترعة قوله
لا يجد اليه الباطل سبيلا يعني انه لا يندرج فيه الحكم الغير المطابق للواقع ولا يكون
مدلولا عليه لوجه من الوجوه لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما قوله اى لا ينتهي
حكمه بعد زمان الرسول يعني انه لا ينتهي حكم من احكامه بعد زمان الرسول واما في
زمانه عم فقد كان ينتهي بعض احكامه كالاحكام المنسوخة من القرآن في زمانه عم
قوله من قوله ولد الله عيسى قيل ان الانجيل سرياني قوله ولد عربي فكيف
يتصور تغيير التشديد فيه اجيب بانه يحتمل ان يكون قوله ولد لفظا عربيا في الاصل
ثم جعل سريانيا في الانجيل كما جعل لفظ عجمي معربا في القرآن وان يكون عربيا وسريانيا
معا كالصابون وان يكون في معنى ولد وولد لفظان آخران احدهما مشدد والآخر
مخفف ويكون المشدد في معنى المشدد والمخفف في معنى المخفف قوله لقرآنه وانا له
لحافظون

[illegible]

لا يقال التمسك بهذه الآية فيهما شائبة موقوف على العلم بعدم التحريف فيها وعدم
التحريف فيها لا يمكن ان يثبت بهذه الآية فيهما شائبة مصادرة لانا نقول المراد
انه لا يتطرق اليه تحريف يخل بهذا الزمان فهو معلوم بالتواتر ضرورة من الدين لا يحتاج
الى التمسك بهذه الآية كما زعمتم ولذلك قال لا يتطرق ولم يقل لم يتطرق فلا تذهل
قوله من فروع الدين الظاهر ان من ابحاث الامامة كون ابي بكر رض
افضل من ساير الامة وكون عمر رض افضل من غير ابي بكر وكون عثمان افضل من غيرهما
وكون علي افضل من غيرهم لا آه وليس هذا من فروع الدين اذ المقصود به الاعتقاد
دون العمل فقوله من فروع الدين باعتبار اكثر مسائل الامامة قوله
فانه عم جعله خليفة له في امامة الصلوة قيل هذا يدل على كونه اولى بالخلافة
في صلوة مخصوصة ولا يدل على كونه اولى بها في مطلق الصلوة ولو سلم فلم يدل على كونه
اولى بالخلافة على الاطلاق ويمكن ان يقال لما ثبت كونه اولى بالخلافة في الصلوة
المخصوصة فقد ثبت بها كونه اولى بها في ساير الصلوات اذ لا قايل بالفصل ولما ثبت
كونه اولى بالخلافة في الصلوة التي هي عماد الدين وام العبادات ثبت كونه اولى بها في
ساير العبادات بالطريق الاولى مع انه لا قايل بالفصل ايضا قوله مصلين بان
صلوته عم كانت سكنا لهم قوله مصلين حال من الضمير في مانعي الزكوة اي منعوا
الزكوة مصلين بان صلوته عم اي دعاءه لاصحاب الصدقات كان سكنا لهم يسكنون به
وتطمئن قلوبهم بانه قد تاب عليهم وغفر ذنوبهم قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم وتزكيهم وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم قوله حتى اصابه ما اصابه العجز
قوله في بدنه اما راجع الى محمد عم او الى ابي بكر رض بناء على ان دينه سوى دين محمد عم
مع ان كان بعد تحصله وتكمله نوعا نقل عن الفاضل التفتازاني رح انه قال حمل الكمال
المذكور على الكمال الثاني يحتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد تحصله وتكمله نوعا على ما قيل
اليه لا طايل تحته لان نيل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية
وما يتبعها من مراتب العقل بل على ان المراد بالكمال ههنا مطلق الكمال سواء كان اولا

او ثانيا وكانه فهم من ذلك من لفظ الصفات فان الصفات خارجة عن الحقيقة وقد غفل عن
اصطلاحهم ان الذاتيات يسمى بالصفات النفسية انتهى كلامه فنقول المص لحصول صفاته
يتناول الكمال الاول والقسم الاول من الكمال الثاني ايضا لا يقال الكمال الاول جزء غير محمول
ولا يطلق الصفات على الاجزاء الغير المحمولة لانا نقول بعض المتكلمين قالوا الصفة النفسية هي
التي يقع بها التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين مع ان هذه الصفات جزء ومباين
عندهم هذا ونحن نقول انما فسر الكمال ههنا بالكمال الثاني لان الباعث لتاليف الكتاب هو حصول
الكمال الثاني سواء كان فعلا اختياريا كالنظر او غير اختياري كالعلم المرتب على النظر واما ذكر الكمال
الاول للانسان فلكونه متوقفا عليه للكمال الثاني وقد اشار الى ذلك بقوله فاذن كماله الاشرف
انما هو بتعقل المعقولات الاول له ما يتبادر عرفا ولغة عند اطلاق لفظ الكمال
ولفظ الصفات ولفظ الخاصة هو الكمال الثاني الخارج عن النوع وايضا قوله يتفضل
بعض افراده بعضها يدل على ان المراد ههنا هو الكمال الثاني بناء على ما هو المشهور من انه
لا يتفاوت افراد نوع واحد في نفس حقيقتها ولا في اجزائها قوله واشار الى انه قسمان
وكل قسم منها ايضا قسمان ما للاختيار فيه مدخل في الجملة وما لا اختيار فيه اصلا قوله بها يتفاضل
تقديم الظرف ههنا للحصر اي يتفاضل افراده بعضها على بعض بالكمالات الثانية
على ما ذكر ههنا آنفا لا بالكمالات الاول ولا يلزم من هذا ان يكون جميع الكمالات الثانية
بحيث يتفاضل بعض افراده على بعض فح يتجه ان يقال الاستعداد المحض
لادراك المعقولات لا يختلف في افراد الانسان فكيف يصح تفسير العقل ههنا بالاستعداد
المذكور على ان عدم تفاوت الاستعداد المذكور ممنوع قوله من المشاركات والمباينات
اي من المتنوعات التي بها المشاركات والمباينات ففي العبارة تسامح اعتبر مبالغة
قوله بحرفة او صناعة قيل الصناعة اخص من الحرفة لانها يحتاج
في حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها فلدفع توهم المعنى المقابل لها
لم يكتف بذكر الحرفة بل قال او صناعة ولعل كلمة او ههنا للتسوية بناء على ان معناهما
واحد فان ذكرا ولا بالواو حيث قال والصناعات قوله ارفع العلوم عطف

على قوله فان كان كل نوع وهو فى المعنى ناظر الى قوله فاذن الواجب على العاقل
الاشتغال بالاهم قوله اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام
الفقهية الخ وانما قال اى وعلى علم الكلام ولم يقل اى وعلى اثبات النبوة مع ان اثبات
النبوة كان اقرب فى الذكر هنا لان العلوم الشرعية كما كانت مبنية على اثبات النبوة
كانت مبنية على اثبات الصانع بصفاته ايضا فارجاع الضمير فى عليه الى علم الكلام
اولى من ارجاعه الى اثبات النبوة فالجملة اعنى قوله وعليه مبنى علم الشرائع معطوفة على
صلة الالف واللام بمعنى الذى فى قوله المتكفل ثم الظاهر من كلام الشارح رح
هنا هو ان عطف الاحكام على الشرائع من قبيل عطف الخاص على العام بناء على ان المراد
بالشرائع هو العلوم الشرعية مطلقا وبالاحكام هو علم الاحكام الفقهية فقط لا يقال يفهم
من هذا المقام وجوب علم الكلام المشتمل على الاستدلال والاجتهاد فيلزم
ان لا يجوز ايمان المقلد والمختار جوازه لانا نقول سلمنا انه يجب الاجتهاد على المقلد لكن
لا يلزم من ترك هذا الواجب ان لا يصح ايمانه فان من المعلوم ان المقلد مؤمن فى القول
المختار ولكنه عاص بترك الاستدلال ثم انه اراد بثبوت الصانع فى قوله اذ لا ثبوت لك
اثباته اذ المقصود بيان توقف العلوم الشرعية على نفس علم الكلام على ما سيجىء فى المقصد الثالث
من المرصد الاول من هذا الموقف حيث قال فالآخذ فى العلوم الشرعية بدون علم الكلام
كبان على غير اساس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم
هذه الاصطلاحات المستحدثة بيننا قوله وفى الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء الخ
يعنى ان المذكور هنا ما هو بفتح الراء ومد الالف لكن تفسيره بالرى او الارواء كما ذكره الشارح
انما يكون بناء على ان المص قد ذكر السبب اعنى الرواء بفتح الراء بمعنى الماء العذب
واراد به المسبب اعنى الرى او الارواء وانما لم يفسره بمعناه الاصلى لان معنى المصدر هنا
انسب كما لا يخفى وليناسب فى معنى المصدرية قوله شفاء ولان الكناية ابلغ من التصريح
كما هو المشهور قوله نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان لا سيما اذا لم يكن فيها ضمير ذى الحال
بناء على انها مؤولة بظرف الزمان كما فى لقيتك والجيش قادم اى زمان قدوم الجيش ونحوه قوله

صلة لما ويجوز ان يكون صفة له ايضا ولعل الشارح رح اراد بالصلة هنا المعنى المتناول
للصفة ايضا قوله حصول الشفاء والارواء ولم يذكر الرى هنا اشارة
الى ان الارواء انسب ان يذكر مع الشفاء لكونهما متعديين بخلاف الرى فانه لازم
ولان الارواء اقرب بالنسبة الى اصل المعنى اعنى الماء العذب من الرى اذ الارواء
وصف للماء دون الرى قوله ان النقاد من ورائه قيل اراد بالنقاد
نفسه وقيل اراد به صاحب نقد المحصل للامام اعنى العلامة الطوسى رح قوله للعوج
فيه قد يقال هو بفتح العين فيما يدرك بالبصيرة من المعقولات وبكسرها فيما يدرك بالبصر
من المحسوسات وقد يقال هو على العكس قوله والمعنى انه اجل من متعلق المباهات
وانما اعتبر متعلق المباهات لان كونه اجل من نفس المباهات مما لا يتصور بل
المقصود ان يكون اجل من متعلقها وانما قال اى يمكن ان يتعلق به المباهات
للمبالغة ليتناول هذا الكلام المتعلق بالفعل والمتعلق بالقوة اذ المقصود كونه
اجل من كل منهما وهذا مثل قولهم اكثر من ان يحصى اى اكثر مما يمكن ان يتعلق به الاحصاء
قوله اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة الحكمة هيئة متعلقة بالقوة العقلية
والعفة هيئة متعلقة بالقوة الشهوية والشجاعة هيئة متعلقة بالقوة الغضبية
وكل من هذه الثلثة ملكات متوسطة بين طرفى الافراط والتفريط وسيجىء
تمامه فى المقصد الثالث عشر فى النوع الرابع من الكيفيات النفسانية ان شاء الله
وسيجىء هناك ايضا ان الحكمة المذكورة هنا غير الحكمة المنقسمة الى الحكمة النظرية
والحكمة العملية وغير الحكمة التى كانت قسيمة للحكمة النظرية اعنى الحكمة العملية التى هى العلم
بالامور التى هى من افعالنا لا يقال هذه الثلثة ملكات يصدر عنها الافعال بسهولة
كما قالوا ولا شك ان من الفضائل النفسية ما كان غير راسخ وان من الحكمة النظرية
والعملية ما لا يصدر عنها افعال اصلا وان كانت ملكات فعلى هذا كيف يكون صاحب
هذه الثلثة جامعا للفضائل النفسية مع انه قد خرج عنها الفضائل المذكورة لانا نقول
من كان يجمع هذه الثلثة كان يجمع تلك الفضائل ايضا فانها كانت مقتضية لتلك

الفضائل

كما لا يخفى قوله اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلثة للموجود
اى يبحث فى المواقف لكن عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلثة فى الاعم الاغلب وان كان
يبحث هناك عما يختص بواحد منها نادرا كالبحث عن الوجوب والقدم او اراد انه يبحث
عما لا يختص بواحد منها بل يعمها اما بذاته او بمقابله وسيجىء تفصيله ان شاء الله تعالى قوله فيما يجب
تقديمه فى كل علم مما هو مشهور وهو ان الامور المذكورة هنا اعنى التعريف والموضوع
والغاية والمرتبة والتسمية والمسائل كلها مخصوصة بعلم الكلام فكيف يجب تقديمها
فى كل علم والجواب ان ما فى قوله فيما يجب عبارة عن نوع ما يجب تقديمه كما هو الظاهر
والضمير فى قوله تقديمه عائد الى ذلك النوع والضمائر فى قوله تعريفه وفى قوله طالبه مما عائد ان
الى النوع العلم المشار اليه بقوله فى كل علم علما يشعر به قوله اى تعريف العلم الذى يطلب تحصيله
وجعل اللام للعهد الى علم الكلام خلاف الظاهر وكذا تقدير المضاف بان يقال فيما يجب
تقديم نوعه خلاف الظاهر ايضا وبالجملة الكلام هنا ناظر الى عموم ما يجب تقديمه والى عموم
العلم المشروع فيه ايضا حتى ينتهى الكلام الى قوله والكلام علم الى آخره فتأمل وقس عليه
حال المقاصد الخمسة الآتية هناك ثم انه لا شك ان ذلك النوع كان مما يجب تقديمه فى كل
علم على سبيل التوزيع وقوله واما المراصد الباقية الخ فان قيل ما ذكر فى المراصد
الباقية قد يجب تقديمه فى علم الاصول ايضا قلنا يجب تقديمه على علم الاصول لا فى علم الاصول
واما علم الكلام فالامر فيه بالعكس على ما سيجىء ان شاء الله تعالى قوله ولم يرد بوجوب
التقديم انه لا بد منه عقلا اعلم انه فرق بين التقدم والتقديم فالتصور بوجه ما والتصديق
بغاية ما كما ذكر الشارح فيما نقل عنه كما انما بحيث يجب تقدمهما فى كل علم عقلا لكن لا يجب تقديمهما
عقلا اى لا يجب عقلا ان يذكر كل منهما فى اوائل الكتب لانهما بديهيان يحصلان من غير احتياج
الى ذكرهما قبل الشروع واما الامور الستة المذكورة فى المرصد الاول فلم يجب عقلا لا تقدمها
ولا تقديمها فى شىء من العلوم لا فى الشروع المطلق ولا فى الشروع على البصيرة المطلقة واما
فى الشروع على البصيرة التامة الحاصلة بها وبغيرها من جميع جهات البصيرة فيجب تقدمها عقلا
وهو ظاهر ويجب ايضا تقديمها عقلا بالنسبة الى الشارعين الذين كانوا يشرعون على البصيرة فانهم

ولا يقدرون على تحصيل شىء من تلك الامور الستة الا بالتعليم لكن الشروع على البصيرة
التامة على الوجه المذكور ليس مما يجب عقلا حتى يجب تقدم تلك الامور عقلا او تقديمها كذلك
بل المناسب لظاهر حال الطالبين هو الشروع المطلق او الشروع على البصيرة مطلقا
او الشروع على البصيرة التامة على الوجه المذكور متعسر جدا فلذا قال ولم يرد بوجوب التقديم
انه لا بد منه عقلا بل اريد به ما هو الاولى قوله سواء كان حدا لمفهوم الاسم او رسما نقل عنه انه
قال ولا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالى شامل لما فى تعريفه بذلك المفهوم
نفسه كان حدا له بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسما له بحسبه وعلى التقديرين فهو رسم
لذلك العلم مميز له عن غيره واما حده الحقيقى فانما يكون هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة
بها وليس ذلك من مقدمات الشروع انتهى كلامه وهو يدل على ان اسم العلم موضوع للمفهوم الكلى
الاجمالى والمشهور هو ان اسم العلم موضوع لنفس المسائل او التصديقات بها وذلك المفهوم الكلى
آلة لملاحظة تلك المسائل او التصديقات بها وعلى هذا ايضا فالتعريف بهذا المفهوم
الكلى ولازمه يكون تعريفا رسميا قوله بخلاف ما اذا تصوره بغيره اى بدون التعريف
اى اذا تصوره بوجه ما فان الطالب اذا تصور العلم المشروع فيه بوجه ما بدون التعريف
فهذا التصور لم يفد له بصيرة يعتد بها فى العرف وان كان مفيدا لتميز العلم فى الجملة كما اذا
قال انا اطلب العلم المسمى بالكلام او قال انا اطلب العلم الذى قد طلبه زيد فاذا اورد عليه
مسائل المنطق او النحو مثلا لم يعرف انها ليست من الكلام نعم لو تصور علم الكلام بامر شامل
لمسائله مميز عن اغيار كان هذا التصور مفيدا للبصيرة لكن الشارع لا يقدر عليه بدون التعريف
قوله والكلام علم الى آخره قيل علمه تعالى وعلم الرسول وعلم الملائكة لا يسمى علم
الكلام مع انه يصدق عليه التعريف المذكور واجيب بان صيغة الاقتدار يدل على الاظهار
والكسب فى الجملة اى علم يحصل معه القدرة التامة بالكسب وعلمه تعالى وعلم الرسول وعلم الملائكة ليس
بالكسب بل بالذات كما فى علمه تعالى او بالكشف كما فى علمهما والاظهر ان يقال المقام يدل على ان
المراد بالعلم المقصود بالتعريف المذكور ما هو علم مشروع فيه قصد تحصيله بالكسب فيفهم كونه كسبيا
فلا حاجة فى التعريف الى ذكر كونه كسبيا واما علم الصحابة رضى الله عنهم فهو داخل فى التعريف

وان لم يكن مدونا فى زمانهم قوله على الغير اى الغير الذى لم يكن منكرا للضروريات واما
من ينكرها كالسوفسطائى فلا الزام عليهم فى اثبات الحق قوله اراد بالعلم معناه الاعم
~~يجوز لمن يريد به الملكة اى ملكة يقتدر بها~~ العلم بالمعنى الاعم هو حصول صورة الشئ
فى العقل تصورا كان او تصديقا مطابقا للواقع او غير مطابق وسيجئ ان هذا المعنى
هو الذى اعتبره الحكماء فى تعريف العلم وانه يعترض المصنف هنا كل لزا جاهل جهلا مركبا لا يطلق
عليه العالم لا لغة ولا شرعا ولا عرفا فالعلم ههنا حقيقة على تفسير الحكماء ومجاز المشهور
على تفسير غيرهم قوله او التصديق مطلقا لو اريد بالعلم ههنا التصديق مطلقا كان مجازا
بلا قرينة ظاهرة ولزم ايضا خروج المبادى التصورية عن علم الكلام مع ان جميع
مبادى هذا العلم لا بد ان تكون داخلة فيه تصورية كانت او تصديقية على ما سيجئ ان
شاء الله تعالى قوله نبه بصيغة الاقتدار ونبه ايضا بذكر صيغة العلم مفردة على انه يخرج
المجموع المركب من علم الكلام وغيره اذ لا يطلق على هذا المجموع علم واحد عرفا قوله لان
تلك القدرة انما تصاحب دائما هذا العلم اى العلم بجميع العقايد مع جميع ما يتوقف عليه
اثباتها توقفا قريبا او بعيدا واما العلم ببعض العقايد مع العلم بجميع ما يتوقف عليه اثباتها
او ببعضه فلا يحصل معه القدرة التامة فضلا عن المصاحبة الدائمة ثم انه لا يلزم ان يكون
المصاحبة الدائمة للعلم دائمة للعالم به ايضا بل يجوز ان يكون هى فى بعض اوقات العالم
ولا يذهب عليك ايضا ان المراد بالعقايد ما هو الاعراض الذاتية لموضوع علم الكلام مع اعتبار
انتسابها اليه كما ينبه عليه بعض عباراته الآتية وقد يراد بالعقايد نفس الاحكام ايضا على
ما يجئ فى مسائله ان شاء الله قوله دون العلم بالقوانين التى يستفاد منها صور الدلائل
فقط اى صور الدلايل باعتبار ترتيب مقدماتها واعتبار مناسبة تلك المقدمات للمطلوب مطلوب
فهذه القوانين تراعى جانب المادة ايضا باعتبار افادتها معرفة المناسبة بين المبادى
والمطالب واما نفس المبادى الاول فلا تستفاد من المنطق اصلا وانما تحصل بضرورة او ببيان
الشارع او التعليم او التنبيه على اصطلاح ونحو ذلك واما علم الكلام فهو متكفل لتحصيلها ايضا
ان لم تكن حاصلة بضرورة وقد يتوهم من هذا الكلام ضعف ما استصوبه الشارح فى حواشيه

للمطالع

للمطالع حيث قال ان الطرق والشرايط المحتاج اليها فى استحصال المطالب لو كانت ضرورية
لم يقع الغلط لا من جهة الصورة وهو ظاهر ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرايط
تراعى جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المبادى
لا يعلم من المنطق وانما يستفاد منه معرفة مناسبة المبادى بالنسبة الى كل مطلوب مطلوب
على وجه الاجمال فمع ضروريه جميع قواعد المنطق والاحكام الجزئية المندرجة تحتها يجوز الغلط من جهة
المادة قطعا هذا والظاهر انه فرق بين الجهل بالشئ والغلط فيه فاذا كان الطرق والشرايط
ضرورية لا يعرض هناك غلط لا من جهة الصورة ولا من جهة المادة اذا كانت المبادى الاول
معلومة بالضرورة وهو ظاهر واما اذا لم تكن هى معلومة بالضرورة بل يحتاج الى بيان الشارع
فيجوز الجهل فى تحصيل المطلوب لعدم العلم بالمبادى الاول دون الغلط اذ لم يوجد آلة للطالب
نظرا اصلا فضلا عن ان يكون غالطا فيه فتامل قوله وان سلم فلا اختصاص له باثبات
هذه العقايد اى لا اختصاص لمجموعه ولا لشئ من اجزائه باثبات العقايد واما علم الكلام
فله اختصاص باثبات العقايد وان لم يكن لبعض اجزائه اختصاص بذلك لان بعض مباحث
النظر والمبادى التصورية مطلقا وبعض المبادى التصديقية قد اعتبر اجزاء منه وليس لها
اختصاص باثبات العقايد كما سيجئ ان شاء الله الا ان تكون مؤولة بالتحقيق باثبات
العقايد قوله بل لا مدخل له فى ذلك الترتيب العادى اذ لا يتوقف عليه اثبات العقايد
وليس تتمة له فانه يجوز ان لا يعرف كلامى مسئلة من مسائل النحو ومع ذلك كان بحيث
يقدر على اثبات العقايد بالالفاظ الغير العربية لانه يجوز نقل الادلة السمعية بمعانيها وكذا
يجوز للشارع ان يبين العقايد بغير الالفاظ العربية واما علم التفسير فان ذكر فيه ما لخصوصه
مدخل فى اثبات العقايد كان ذلك المذكور من علم الكلام وح كان له نوع اختصاص باثبات
العقايد وان لم يقصد بذلك المذكور اثبات العقايد بل ذكر من حيث انه مراد الله تعالى من كلامه
فقد خرج بقيد الاختصاص ولو ذكر فى علم التفسير علم الكلام بجميع اجزائه فان ذكر ما ذكر هناك
من حيث انه متعلق بتفسير كلامه تعالى فقد خرج بقيد الاختصاص وان ذكر من حيث انه
متعلق باثبات العقايد فقد خرج ذلك المجموع المندرج فيه علم الكلام بقيد الوحدة المدلول عليه

مطلب الفرق بين الجهل بالشئ والغلط فيه

بازاء العلم المذكور في التعريف اذ تتعدد العلوم بتعدد الحيثيات كما هو المشهور قوله
لان الاثبات بالبعض بالفعل غير لازم واما الاقتدار بالفعل فهو لازم ان لم يمنع مانع
كالخرس المانع عن الاثبات قوله المتبادر من الباء ههنا وانما قال ههنا اشارة
الى انه قد يتبادر من الباء معنى آخر في مقام آخر كما يتبادر الاستعانة في قوله بايراد
الحجج على ما سيجيء ان شاء الله قوله ان العقايد يجب ان يوخذ من الشرع ليعتد بها
وان كان مما يستقل العقل فيه وذلك لانه قد فهم من تقييد العقايد بالدينية ان العقايد يجب
ان توخذ من الشرع فان اعتبر تحصيلها في انفسها كما في قوله يقتدر معه على تحصيل العقايد الدينية
فهم انها توخذ من الشرع لا لمجرد ان يعتد بها بل لتحصيلها في انفسها فلم يكن شيء منها مما يستقل
العقل في تحصيله صف وان اعتبر اثباتها على الغير كما ذكره فهم ايضا انها توخذ من الشرع لكن
لمجرد ان يعتد بها في اثباتها على الغير لا لتحصيلها في انفسها فان اثبات العقايد انما قد
اعتبر كونه ثمرة لعلم الكلام بعد تحصله في نفسه اذ العقايد في انفسها ثابتة ح فتامل والله الموفق
قوله اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه
هذا رد على التفتازاني رح فيما قال ومعنى اثبات العقايد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل
الترقي من التقليد الى التحقيق فعلى هذا يكون حاصل التعريف ان الكلام علم بامور يقتدر معه على اكتساب العلم
بالحكم بالعقايد فالعلم الثاني يكون غير العلم الاول وثمرة له خارجة واما وجه بطلان اللازم
فهو ان العلم بالعقايد المكتسب بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها هو نفس الكلام او جزء
منه داخل فيه لا جزئي متفرع عليه مثل الاحكام الجزئية المتفرعة على القواعد الكلية كما توهم
لان اعلى المسائل الكلامية موضوعه جزئي كذاته تعالى وصفاته وكذا ذات النبي عم فلم يتصور
هناك تفريع الاحكام الجزئية قطعا ولان ايراد الحجج ودفع الشبه انما تتصور في القواعد
الكلية دون فروعها الجزئية التي لا تتناهى بل يكفي فيها جعل القواعد الكلية كبرى لصغرى سهلة
الحصول هذا ثم انه قد يمنع بطلان اللازم بناء على انه يحمل العلم في التعريف على ملكة الاستحصال
كما ان التفتازاني قد حمل عليها حيث قال او ملكة تتعلق بها بان يكون عندهم
من الماخذ والشرايط ما يكفيهم في استحصال العقايد وح لا محذور في كون العلم بالعقايد خارجا

عن علم الكلام الذي هو ملكة الاستحصال ولا في كونه ثمرة له والشارح لم يلتفت الى هذا الاحتمال
لانه خلاف الظاهر والمتعارف ولان المصنف سيصرح بان الكلام علم بامور كما ذكره
الشارح رح فيتعلق قوله بامور على العلم بدل ولانه ظاهر على ان المراد بالعلم معناه المصدري
دون الملكة اذ لا يحسن تعلق الباء بها ولان صاحب تلك الملكة ان لم يستحصل شيئا من
العقايد فهو بعد في مرتبة العقل بالملكة بالنسبة الى جميع العقايد اليقينية ولا يقال انه عالم
بعلم الكلام سواء كان له اعتقاد تقليدي او لا وسواء كان له تهيؤ تام بالنسبة الى العلم اليقيني
بجميع العقايد او لا وان استحصل بعضا منها دون بعض فهو في مرتبة العقل بالملكة بالنسبة
الى ما لم يستحصله فلا يقال انه عالم بعلم الكلام بهذا الاعتبار سواء كان له تهيؤ قريب
بالنسبة الى هذا البعض او لا واما علم الفقه فلما كان متعلقا بحوادث لا تنحصر في عدد اصلا
ولا تنقطع في زمان قطعا اعتبر العلم بما قد وقع والتهيؤ التام بما سيقع بخلاف
علم الكلام فانه يتعلق بامور منحصرة في عدد كما ذكره الشارح رح فتامل والله الموفق لكن بقي
انه يقال يجوز ان يراد بالعلم في قوله علم يقتدر معه الخ ما هو مدون في الكتب بالالفاظ والنقوش
الدالة على ذلك العلم فكانه قيل هو علم يقتدر معه على كسب علم المتعلم من تلك الكتب هذا قوله
ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية المختار ان الدلايل
والحجج تكون مظهرة للنتايج بطريق جري العادة لا مثبتة لها كما زعمت المعتزلة دفعا لتوهم
ذلك التنبيه السابق ومعنى انه قد فهم من اختياره معه على بيان انتفاء السببية الحقيقية للعلم المذكور
في التعريف ويفهم منه ضمنا انتفاء السببية الحقيقية للحجج المذكورة هناك ايضا الا بطريق
المقايسة او بطريق الاقتضاء الاول الثاني قوله والدينية المنسوبة الى دين محمد عم
اي ينسب اليه ويعتبر مطابقته له سواء كان مطابقا لدين آخر او لا فكانه قيل على اثبات
جميع العقايد المنسوبة الى دين محمد عم واما العقايد المنسوبة الى اليهود والنصارى
والمجوس والمنجمين وبعض الحكماء وادلتهم عليها على ما سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى فليست
من الكلام وانما ذكرت ليعرف احوالها ح بتصور ابطالها وللاشارة الى ذلك قال ودفع
الشبه بعد ذكر قوله بايراد الحجج فالعقايد الدينية هي نقيض المذاهب الباطلة بايراد
الحجج

على هذا النفي ودفع الشبهة الدالة على تلك المذاهب قوله مزيد امتياز واما قال مزيد امتياز
لانه قد اعتبر حصوله بعد حصول الامتياز في الجملة بالتعريف السابق كما هو دابهم في اوايل
الكتب وقد يقال التميز بالموضوع هو التميز بحسب الذات وهو راجح زايد على التميز بالتعريف
الذي هو تميز بحسب المفهوم والحق ان التميز بحسب الذات لا يتصور ان يكون مقدمة للشروع
لان حقيقة كل علم هي مسايل ذلك العلم كما هو المشهور فالتميز بالموضوع غير تميز بحسب المفهوم
ايضا لا يقال التميز بالموضوع تميز بالحد الاسمي والتميز بساير التعريفات تميز بالرسم الاسمي والاول اوجه
زايد على الثاني لانا نقول هذا ممنوع ايضا فانهم اختلفوا في ان موضوع الكلام ماذا
بعد اتفاقهم في التعريف بانه العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية فلو كان موضوعه
داخلا في مفهومه لفظا كان الاختلاف المذكور راجعا الى النزاع اللفظي نعم قد اعتبر
موضوع العلم شرطا لامتياز في نفسه لكن حيثية الامتياز ههنا كانت راجعة الى
التعريف المذكور فالتعريف المذكور اجدر بان يكون حدا اسميا قوله فهو الاحوال
والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اي قوله علما واحدا ودونوا علما على حدة
وكذلك هو العلوم والتصديقات المتعلقة بتلك الاحوال والاعراض الذاتية
علما واحدا ودونوا تبعا لمتعلقاتها وقد يقال في هذا الكلام اي قوله فهو الاحوال الخ
مسامحة اذ العلم ليس هو نفس الاحوال والاعراض بل العلم هو المسايل المشتملة عليها
والحق انه لا مسامحة ههنا فان الاحوال والاعراض الذاتية كانت مسماة بمسايل ومطالب
ومقاصد باعتبارات مختلفة وان الموضوع عند التحقيق كان خارجا عن حقيقة العلم
التي هي المسايل كما هو المشهور وقد اعترف ايضا قوله لشيء واحد اما مطلقا هو كالعدد
الذي هو موضوع لعلم الحساب قوله او من جهة واحدة هو كالمعلوم المطلق الذي هو
موضوع لعلم الكلام من جهة انه يتعلق به العقايد الدينية قوله او بامور متناسبة
تناسبا معتدا به اي بحيث يكون التناسب في امر يعتبر اشتراك جميع الاعراض الذاتية
في ذلك الامر كتناسب الخط والسطح والجسم التعليمي في المقدار وكتناسب الكتاب والسنة
والاجماع في استنباط الاحكام الشرعية منها والاول هو التناسب في امر ذاتي والثاني

هو التناسب في امر عرضي قوله لان موضوعات مسايله راجعة اليه اي يكون موضوعات
المسايل اما نفس ذلك الموضوع مثل قولنا العدد اما زوج او فرد او جزءا له مثل قولنا الكم المنفصل
زوج او نوعا منه مثل قولنا الاربعة زوج او عرضا ذاتيا له مثل قولنا الزوج الذي هو
الزوج كالثمانية او زوج الفرد كالعشرة على ما ذكر في بعض الكتب المنطقية قوله
فصار عندهم كل طايفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما الخ نقل عنه رح انه
قال انما الترتيب هو اعتبار الموضوعات دون المحمولات لان الموضوعات هي الذات التي يتطلب اثبات
الصفات لها قوله وهو اي موضوع الكلام لا يخفى ان ضمير هو راجع الى الموضوع المذكور
وظاهره انه معنى عام يتناول موضوعات العلوم على الاطلاق كما اشار اليه بقوله اذ به
يتمايز العلوم فقول الشارح اي موضوع الكلام يشير الى ان المصنف قد
سلك ههنا طريقة الاستخدام فتامل وقس عليه ما يناسبه مما يذكر في المقاصد الباقية من
هذا المرصد قوله لان مسايل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم الخ
لا يخفى ان مجرد اثبات الاحوال لا يسمى مسئلة بل المسئلة اما الاحوال باعتبار اثباتها
للموضوع او مجموع القضية قوله كاثبات القدم اي كالقدم المثبت
اي المحمول للصانع تعالى فالمراد بالعقايد وبالمسايل ههنا هو الاعراض الذاتية ويشهد لذلك
دخول الباء بالعقايد في قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد ويشهد له
ايضا قوله يثبت له ما هو من العقايد ثم قد اطلق الشارح المسايل على القضايا
المركبة من الاعراض الذاتية والموضوع كما في قوله واما قضايا الخ فلكل وجهة هو موليها
قوله واما قضايا تتوقف عليها تلك العقايد اي تتوقف هي عليها باعتبار
ذاتها توقفا قريبا او بعيدا مع قطع النظر عن الشروع فيها فلم يلزم ان يكون القضايا
التي هي مقدمات الشروع مندرجة في القضايا التي هي مسايل العلم ولا ان تكون
موضوعاتها موضوعات للعلم او للمسايل بهذا الاعتبار قوله المحتاج اليها
في حشر الاجساد واما احتياج الحشر الى تركب الجسم من الجواهر الفردة فلان الحشر انما يكون
بان يجمع الاجزاء المتفرقة للجسم ولو كان مركبا من الهيولى والصورة فاذا حشر يلزم

اعادة الصورة بعينها لا لخاجزاء ورجح لكسب الفضايل والرذايل والاعادة
غير جائزة عند بعض وغير واقعة عند بعض آخر على ما دل عليه الحديث من ان اهل الجنة
جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد وقوله من الجواهر الفردة اي الاجزاء
بالفعل الغير المنقسمة في الخارج سواء كانت منقسمة في الوهم لا في الخارج كما ذهب اليه
ذي مقراطيس او لم يكن منقسمة اصلا كما ذهب اليه المتكلمون واما احتياج الحشر الى الخلاء
فلان الاجزاء المتفرقة لا بد لكل منها من مكان حال شيئيته قبل الحشر ثم يجمع في مكان خالي
عند الحشر ايضا والا يلزم التداخل اذ الاجسام مركبة من الاجزاء بالفعل فرضا فلم يجز
التخلخل والتكاثف في مقاديرها على ما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله المحتاج اليها في اعتقاد
كون صفاته متعددة موجودة في ذاته ان قيل اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة
موجودة لا يحتاج الى عدم تمايز الاعدام ولا الى نفي الحال فانه لو فرض ان الاعدام متمايزة
وان الحال متحققة جاز اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة بدليل آخر مثل قياس
الغايب على الشاهد على ما سيأتي في اثبات الصفات الوجودية ان شاء الله تعالى
قلنا سلمنا هناك ايضا دليلا آخر الا ان لها احتياج الى عدم تمايز الاعدام وانتفاء
الحال وهذا القدر من الاحتياج كاف في قوله المحتاج اليها قوله فان حكمه
بذا التفصيل لقوله واثبات لموضوعات هذه المسائل وانه نشر على ترتيب اللف السابق
من قوله لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية قوله وقد يقال المعلوم من الحيثية
المذكورة اما قال قد يقال جملة قد اشارة الى ضعف هذا الاعتراض كما يشعر به التفصيل
المذكور من قبل فانه حكم على المعلوم انه ذكر ان المبادي من قواعد يتعلق به اثبات
العقايد بر خول الباء على ضمير المعلوم هو ان العقايد اعراض تحمل عليه او على ما يتعلق
وانه اصل يرجع اليه اثبات العقايد وما هو وسيلة اليها فعلى هذا لا يتناول
المعلوم من الحيثية المذكورة للمحمولات اصلا نعم لو قيل باثبات العقايد او قيل يتعلق
بالعقايد المثبتة لزم ما ذكرتم قوله كما ان اعم منه اي كان اكثر محمولات مسائله اعم
ما صدق عليه مفهوم المعلوم وانما قال اكثر محمولات مسائله لان بعض المحمولات فيما يكون

اعم ما صدق عليه مفهوم المعلوم كما في قولهم الفلك غير قابل للخرق والالتيام لان بعض
ما صدق عليه مفهوم المعلوم لا يكون من المحمولات ما هو اعم منه كالوجود المطلق
والماهية المطلقة والوحدة المطلقة قوله لانا نقول قد حقق هنالك ايضا
ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص لكن يعني انا نختار الشق الاول من الترديد
لكن نا سبب ما اعتبره المص ههنا من مفهوم المعلوم وانما اعتبر المفهوم دون ما صدق عليه
من الافراد لان وحدة المفهوم باعتبار ذاته ووحدة الافراد باعتبار غيره فالاول
اولى بان يكون جهة للوحدة وانما اعتبر الافراد والانواع من اعتبرها لانها هي الملحوظة
اصالة عند اثبات الاحوال والاحكام في اثناء مباحثها وهي اي تلك الافراد
والانواع ليست موضوعات للعلم بل هي موضوعات للمسائل على ما اختاره
المص لا بطال الاحوال التي يبحث عنها في الموقف الثالث والرابع والخامس
يحتاج في عروضها للمعلوم الى ان يصير هو عرضا او جوهرا او واجبا فلا يكون تلك
الاحوال اعراضا ذاتية للمعلوم لان كون العرض الذاتي اخص من الموضوع مشروط
بامرين احدهما المساواة مع مقابله الذي يتعلق بكل منهما غرض علمي والثاني ان
لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا لا حقيقيا ولا اضافيا لانا نقول
من جوز كون العرض الذاتي اخص من الموضوع مطلقا لا يحتاج الى هذين
الشرطين فلا تغفل قوله ثم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض
التداع للمعلوم مثلا يعني انه لما تقرر ان تمايز العلم في نفسه بتمايز الموضوع
والمفروض ان تمايز الموضوع بالحيثية المذكورة لزم ان يكون الحيثية المذكورة لها
دخل في تمايز العلم الذي هو عبارة عن الاحوال والاعراض الذاتية لما تحققت
ان موضوع العلم خارج عنه ثم لما ثبت ان الحيثية المذكورة لها دخل في تمايز
الاحوال والاعراض الذاتية لها في انفسها لزم من ذلك ان الحيثية المذكورة لها دخل
ايضا في عروض تلك الاحوال للموضوع في نفس الامر لانه لم يتميز ولم يتشخص في نفسه لم يوجد
في نفسه ولا يعين لكن اللازم باطل لان الحيثية المذكورة لا دخل لها في عروض التداع للمعلوم
مثلا

اي عن مسائله

فلايكون القدرة عرضا ذاتيا للمعلوم من تلك الحيثية منفردها بحث
وسواء فرق بين الثبوت والاثبات وظاهر ان الحيثية المذكورة معتبرة في
اثبات الاحوال والاعراض الذاتية للمعلوم لافي ثبوتها له في الخارج اذ العلم
ليس من الموجودات الخارجية بل هو امر عقلي قد اعتبر في حصوله في نفسه اثبات الاحوال
الذاتية للموضوع مع الملاحظة الاجمالية كون تلك الاحوال من العقايد الدينية
وبالجملة ان العرض الذاتي للمعلوم هو المحمول الذي له نوع اختصاص بالمعلوم سواء
كان اخص منه مطلقا او مساويا له وهو الذي كان له دخل في الاحكام الدينية
في الجملة فاذا اثبتناه له او لما يتعلق به في علم الكلام يجب علينا وجوبا استحسانيا
ان نلاحظ المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد الدينية والمحمول من
حيث انه من العقايد الدينية ولا حاجة بنا الى تصريح هذه الحيثية ولا
الى تفصيلها وح على ما ينبغي فقوله فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية مسلم وبطلانه
ممنوع وان اراد الباطل هو ان لا يكون هو عرضا ذاتيا له مطلقا ولزومه ممنوع كما ذكرنا
فتامل قوله والسلبية البحث عن الصفات السلبية لابد ان يكون راجعا الى الايجاب
فيكون القضية المتضمنة موجبة سالبة المحمول لا الى السلب كما توهم فانهم لم يجوزوا ان
يكون مسائل العلم سالبة كما بين في موضعه قوله كحدوث العالم فيه مسامحتان
احدهما ما اشار اليه الشارح بقوله اي احداثه والثاني انه ذكر ماخذ الاشتقاق واريد
به المشتق كما هو المشهور لان العرض الذاتي يجب ان يحمل بالمواطاة على الموضوع قوله
والاول له يجوز ان يجعل معارضة وان يجعل نقضا اجماليا فتدبر قوله وذلك
مثل قولهم الجوهران لايتداخلان والاعراض لاتنتقل قيل يمكن ان يدرج امثال
ما ذكر في البحث عن الاعراض الذاتية له بان يقال مثلا ان الله تعالى لايمكن ان يجعل الجواهر
والاعراض هو الاطلاع على جميع كمال الصانع بقدر الطاقة البشرية على الوجه الاتم
الاوفر ولا يخفى عليك ان ما ذكر تكلف بارد لايرتكبه من له ذوق سليم قوله
رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق اي هو رئيس على الاطلاق بالنسبة الى سائر

العلوم الشرعية قوله قد يبين وان كان على قلة في العلم الادنى فان تا‌ليف
الجسم من اجزاء لاتتجزى مثلا مسئلة من الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي
ومبدأ ايضا لاثبات الهيولى في الالهي الباحث عن احوال الموجود لما هو
موجود قوله فاللازم على ذلك التقدير اي تقدير ان يبين في علم آخر مطلقا
وليس المراد على تقدير ان يبين في العلم الادنى كما يوهمه قوله ان مبادي العلم الاعلى
قد يبين في العلم الادنى وذلك لان البحث المذكور المتعلق بالجوهر والعرض لا يتصور
اندراجه في علم ادنى من علم الكلام عند من يقول موضوع الكلام ذات الله تعالى
والحاصل انه لما جاز ان يبين مبادي الاعلى في الادنى فليجز ان يبين مبادي
علم في علم آخر وان لم يكن ادنى منه بل يكون هذا الجواز بالطريق الاولى لان الاحتياج
الى الادنى ابعد من الاحتياج الى غير الادنى قوله الا ان يقال ليس لنا علم شرعي له
وايضا لاينبغي ان يحتاج رئيس العلوم الى علم سواه على الاطلاق قوله
الكلام ان موضوع العلم لايبين فيه له حاصل هذه المعارضة هو القياس الاستثنائي
بابطال التالي قوله واعترض عليه اشارة الى منع قوله والا لزم توقف الشيء
على نفسه قوله واجيب له تقرير آخر للدليل بحيث يندفع عنه المنع المذكور وكذا
قوله وربما يقال لما امتاز له قوله ولا شك انه متوقف على وجوده لان الكلام
فيما كان موضوعه موجودا كما يشير اليه قوله لايبين فيه وجوده فلا يتوجه ان يقال
انه قد يبحث في العلم عن احوال المعدوم والمحال فلا يجب ان يتوقف اثبات الاعراض
الذاتية على وجود موضوعه قوله واجيب بان الوجود المطلق مشترك
بين الموجودات له فان قيل الوجود المطلق لازم لذاته تعالى من حيث هي
فكيف لايكون من الاعراض الذاتية له مع ان عروضه له لذاته لا لغيره قلنا
القوم قد اعتبروا في العرض الذاتي ان يكون مختصا بالموضوع ولا يكون متحققا في غيره
سواء كان مساويا له كما هو المشهور او اعم من ان يكون مساويا او اخص كما اعتبرنا
المص هنا وايضا عروض الوجود المطلق له وقبوله اياه لا لخصوصية ذاته تعالى

والالم يعرض لغيره من الممكنات بل عروضه له لكونه ماهية من الماهيات القابلة للوجود
فيكون عروض الوجود له تع بواسطة امر اعم لازم لذاته تع وبهذا الاعتبار لا ينافي كونه تع علة
للوجود المطلق باعتبار خصوصية ذاته تع فيكون الباري تع علة للوجود باعتبار
خصوصية ذاته تع وقابلا له لا باعتبار خصوصية ذاته لا يقال يفهم فيما سبق من قوله
فلا يكون عرضا ذاتيا بحوثا عنه ما لم يتقيد بالجملة مساويا له انه يجوز ان يكون الوجود
المتقيد بالوجوب من الاعراض الذاتية له تع وان لم يكن الوجود المطلق ولا
الوجود الخاص الذي هو جزئي حقيقي من الاعراض الذاتية له تع لانا نقول الشارح
لم يلتفت الى ذلك ههنا لانه خلاف الظاهر والتحقيق فاذا قلنا صانع العالم
موجود فلا شك ان المحمول فيه هو الوجود المطلق من غير تعرض لكونه واجبا واما نحو
ههنا للوجود الخاص بواحد من الموجودات لان الخاص يخالف بالحقيقة للمطلق بخلاف
المقيد بالوجوب مثلا فانه حصة من المطلق البتة **قوله** واما الوجود الخاص بواحد
منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وهذا حكم وجداني فانه اذا توجه العقل
الى وجود مخصوص متشخص بعينه بحيث يمنع ان يعرض الاشتراك فيه لا يمكن للعقل
ان يحكم بشيء عليه لا يقال سلمنا ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء مواطاة لكن لم لا يحمل اشتقاقا
اذ لا مانع ان يقال زيد صاحب هذا الوجود لانا نقول مفهوم الصاحب ههنا
كلي محمول على جزئي اذ لا يحسن ان يقال زيد هذا الصاحب لهذا الوجود على انا نقول الكلام
في ان اثبات الوجود من المطالب العلمية ولا فائدة في ان يجعل قولك مثلا زيد
صاحب هذا الوجود من المطالب العلمية لانه يؤدي الى استعلام المشاهد المعلوم
قوله وهو مردود بان اثباته تع هو المقصد الاعلى لا يذهب عليك ان كون اثباته تع
مقصدا اعلى لا ينافي ما سبق من ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب تع فان
الوجود وان لم يكن عرضا ذاتيا للواجب لكنه عرض ذاتي للمعلوم الذي هو موضوع
العلم وقد اثبت بالبرهان للواجب الذي هو موضوع المسئلة وان لم يكن
موضوع العلم فالحاصل ان بعض الاعراض الذاتية للموضوع كالوجود اذا نسب الى بعض

به على شيء بل يحكم به

الموضوع كان ثبوته له بينا لا يحتاج الى البيان واذا نسب الى بعض اقسامه
كان ثبوته له غير بين فقولنا المعلوم موجود من القضايا البينة وقولنا صانع العالم
موجود من المطالب العلمية **قوله** ولا نعني بانيتها سوى حملها على غيرها ايجابا
الظاهر ان الكلام في الهلية البسيطة لموضوع العلم وانه لا يبين فيه وجوده
فالمناسب للمقام هو ان يكون المعلوم موضوعا للوجود كما ذكرنا آنفا لا ان
يكون محمولا على غيره كما ذكرتم ويؤيده قصة اثبات تع فان الذات
كان موضوعا هناك والوجود محمولا عليه هذا ولعل الشارح نظر الى ان ال
ههنا فانا اذا قلنا المعلوم موجود فكانا قلنا شيء ما معلوم او موجود ما معلوم وهذا
عكس الاول وانه بديهي ايضا بخلاف مثل قولنا شيء ما او موجود ما صانع للعالم فانه
غير بين بنفسه كما ان اصله كذلك **قوله** فذ يبحث فيه عن احوال المعدوم والحال
قد منع في شرح المقاصد كون هذه المباحث مسائل الكلام بناء على ان مباحث
النظر من مباديه وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود ولا يخفى ان
هذه المباحث غير بينة بذواتها وهو ظاهر فاما ان يبين في هذا العلم او في علم آخر
والثاني غير مرضي فتعين الاول وتحقيق الكلام يأتي في المقصد الخامس ان شاء الله
قوله لا يتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج يعني ان تلك
الاحوال لازمة لتلك الامور من حيث هي فلم يتوقف عروضها لها على
وجودها في الخارج فاذا قلنا النظر الصحيح هو بحيث يفيد العلم واعتبرنا فيه وجود
النظر في الخارج بطل كلية هذه القضية اذ يلزم حينئذ ان يخرج عنها حكم النظر
الذي لم يوجد في الخارج اصلا مع انه ايضا يكون بحيث يفيد العلم فلم يستحسن ان يعتبر
وجود الموضوع في امثاله **قوله** واما الوجود الذهني فهم لا يقولون به وفي
شرح المقاصد ان كثيرا من المتكلمين يقولون به فالوجود المذكور ههنا اعم من
الخارجي والذهني والشارح لم يتقبل هذا فان موضوع علم الكلام او منزل في
نفسه لا يتعدد وتتعدد المذاهب المختلفة بينهم فلو قيل موضوعه الوجود بما هو

الموضوع

موجود كان علم الكلام اعم بالنسبة الى من قال بالوجود الذهنى وادون بالنسبة
الى من ينفيه ولو قيل موضوعه الموجود بالمعنى الاعم المتناول للذهنى والخارجى
كان هذا كلاما لا حاصل له بالنسبة الى من ينفى الوجود الذهنى اللهم الا ان
يؤول ذلك بان موضوعه المعلوم بما هو معلوم او المتصور بما هو متصور او نحو ذلك
فلم يكن ذلك قولا بان الموضوع هو الموجود لا يقال قد اثبتنا الوجود الذهنى بدليله
فيلزم ان يكون الموضوع هو الموجود بالمعنى الاعم ولو بالنسبة الى من ينفى الوجود الذهنى
لانا نقول لمن ينكر الوجود الذهنى لا يتوهم بان الموضوع هو الموجود بالمعنى الاعم سواء
اثبت الوجود الذهنى او لم يثبت وسواء اريد بالموجود المعنى الاعم او لم يرد قوله اريد
ولا شك الى قوله فلا اشكال تتمة لمنقول القول فى قوله حتى يقال وهذا اعنى قوله فلا اشكال
تتمة لمنقول القول ايضا ويجوز ان يجعل متفرعا على قوله واما الوجود الذهنى قوله لا يتميز العلم
الى لا يتميز العلم بالنسبة الى صاحبى الحق والباطل معا وليس المراد ان العلم لا يتميز
فى نفس الامر اذ الحق لا يتعدد اصلا قوله مع ان هذا الزعم اى الزعم بان الكلام
هو نفس المسائل الحقة منقوض باطل وقد اجيب بان الحق ههنا اعم من الحق فى نفس الامر
وعند الزاعم ولا يخفى عليك ان هذا التعميم خلاف الظاهر مع ان الكلام فى المسائل
الحقيقية التى اعتبر كونها على قانون الاسلام ليخرج الالهى فلو جعل الحق ههنا اعم كما زعم
كان هذا الجواب فى المآل هو الذى ذكر الشارح بقوله وقد يجاب عنه
بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام قوله دون القائلين بانها نفس
بصفات الاجسام المستترين بالبلكفة اى دون القائلين بانه تعالى جسم او متحيز
او ذو جهة مثلا لكن لا على كيفية ساير الاجسام او المتحيزات او ذوات الجهة
قوله وقد يجاب بهذا الجواب قد ذكر التفتازانى فى شرح
المقاصد وقوله ينسب اليها وهو الاجماع والقياس فان الاجماع يستند الى الكتاب
والسنة والقياس ينسب اليها والى الاجماع ايضا ثم انه سيجىء ان المخطئ بل اهل الحق
ايضا يوردون القياس الفقهى كثيرا فى مطالبهم اليقينية قوله ولقائل ان يقول

الاسلام وحاصله كون البحث على قانون
هذا اعتراض آخر على القول بان موضوعه الموجود باعتبار كون البحث على قانون
الاسلام على ما هو المذكور فى شرح المقاصد انه يحافظ فى جميع المباحث على القواعد
الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى العقول القاصرة فلنا ان نختار
الشق الثانى اى نختار ان الحيثية المذكورة قد جعلت قيدا للموضوع لكن لا بالنظر الى
عروض العوارض للموضوع فى الخارج وثبوتها له فيه بل بالنظر الى المباحث العقلية
واثبات المحمولات للموضوعات فى القضايا العقلية كما ذكرنا قوله
فان الطالب اذا لم يتصور فايدة لم يتصور منه الشروع قطعا قيل هذا انما
يستقيم على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجوب الاعتقاد بالنفع فى الارادة
والاختيار واما على مذهب الاشعرية القائلين بتحقق الارادة بدون اعتقاد
النفع كما فى طريقى الهارب وقدحى العطشان فلا استقامة له اذ الارادة كافية
على اصلهم ولعل الشارح اراد بقوله لم يتصور منه الشروع قطعا ان الشروع لم يتصور
منه عادة بناء على ما هو المشهور من ان الافعال الاختيارية للانسان معللة
بالاغراض وقد اشار الشارح فى قصة طريقى الهارب وقدحى العطشان
الى ترجيح مذهب المعتزلة على ما سيجىء ان شاء الله على ان الاشعرية يقولون ايضا
بان هناك تصديقا بفايدة ما بل تصديقا بالفايدة المعينة مثل الخلاص من السبع
وحصول الرى عن العطش نعم كانوا يقولون ليس هناك تصديق بفايدة
مخصوصة اما بهذا الطريق او بذاك الطريق من طريقى الهارب واما بهذا القدح
او بذاك القدح من قدحى العطشان قوله وذلك لظهوره لم يتعرض له
فان قيل عدم ترجيحه لم يتفرع بناء على المفروض من ان العلم الذى يراد ان يشرع
فيه قد تصور بتعريفه ثم اريد ان يشرع فلو لم يعتقد فايدة اصلا فلم يتصور الشروع
كان التعريف عبثا وكذا ارادة الشروع فيه قلنا اريد بالعبث ههنا
ما يتعلق بالسعى فى تحصيل العلم لا ما يتعلق بالتعريف او ارادة الشروع فايدته فيهم
عليه فلا يعد سعيه فى تحصيله عبثا قوله وان اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدته

وقد يذكر هنا احتمال آخر وهو ان يعتقد فايدة ما لا على التعيين فيشرع ثم يترتب عليه فايدة
منوية عند الشروع فيه وانما لم يتعرض الشارح لهذا الاحتمال بناء على ان المطبوع فيه تعيين
الفايدة عند الشروع في الشيء سواء كانت تلك الفايدة منه وله اولغيره او بحقيقته
او بين على ان مجرد اعتقاد فايدة ما لا على التعيين يحتمل العبث ايضا لجواز ان يترتب
عليه فايدة غير منوية عنده وظاهر ان مخ قوله دفعا للعبث هو دفع للعبث المحتمل
اذ لا يمكن دفع العبث المحقق ولا الدفع العبث المعين قوله وربما لم يكن موافقا
لغرضه اى ربما لم يكن الفايدة المترتبة على العلم موافقة لغرض الشارع وهو الذي اعتقده
الشارع انه فايدة ترتب انه غير ما هو فايدة له هو الغرض واما اورد كلمة ربما اذ قد يكون
هي موافقة لغرضه المذكور في اثبات الاشتراك بين الفايدتين المذكورتين مثل معرفة احوال
الكلمات العربية المشتركة بين فايدتي الصرف والنحو ومثل معرفة احوال التراكيب
المشتركة
العربية بين فايدتي المعاني والبيان ويجوز ان يراد بالغرض في قوله ربما لم يكن موافقا لغرضه
بالالام الثالث ويجوز ان يراد ايضا ما هو غاية الغايات مثل الفوز بسعادة
الدارين في العلوم الشرعية قوله وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة
الايقان اي بالنسبة الى جميع العقايد لا مجرد النسبة الى بعضها فقط والا فكثيرا ما
يكتسب العقايد الدينية ويحصل الايقان بدون علم الكلام ولهذا ان تقول ان كثيرا
العقايد من الكلام وان لم يعلم انها منه قوله والزام المعاندين اى المعاندين
الذين لم ينكروا كالسوفسطائي جميع الضروريات او جميع البديهيات قوله قواعد
القواعد
الدين هي عقايده وانما عبر بالعقايد لان المشهور ان القواعد ما يكون موضوعه
كليا نحو كل مقر صحيح بعد العلم وكثير من العقايد ليست موضوعاتها كلية نحو الله قادر
بجميع المقدورات عالم بجميع المعلومات ومحمد آخر الانبياء وافضلهم الى غير ذلك لكن اطلق عليها
القواعد لعدم تغيرها بتغير الازمان كما ان القواعد الكلية لا تتغير بتغير الجزئيات قوله
بخلاف المستنبطين نحو ان الاخذ في العلوم الشرعية بدون الكلام كان
بخلاف المستنبطين وقوله لها اى للعلوم الشرعية ما عدا الكلام وبهذا علم ان قوله بخلاف

بخلاف المستنبطين الخ دفع لما يتوهم ان المستنبطين لساير العلوم الشرعية ايضا
كانوا آخذين فيها بدون الكلام وقوله كانوا عالمين بحقيقته اشعار بان المراد
بالكلام ههنا هو المعلوم اعني جميع المسائل دون العلم او الملكة وكذا المراد بالفقه ههنا
هو المعلوم قياسا على الكلام اما كونهم عالمين بحقيقة الكلام فظاهر اذ العقايد كانت
مضبوطة لا يتعذر احاطتها واما كون هؤلاء الفقهاء من الاصحاب عالمين بحقيقة الفقه
فباعتبار حصول العلم ببعض المسائل والتهيؤ التام للباقي فكانهم كانوا عالمين بحقيقة
الفقه بهذا الاعتبار وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بعد
قوله في الاعمال متعلق بالصحة او بالاخلاص وكذا قوله في الاحكام متعلق
بالصحة الثانية او بالفقه المذكور والظاهر ان المراد بالصحة ههنا معنى الثبوت
والتقرر قيل ان غير الكلامي قد يكون له صحة النية وصحة الاعتقاد وان
الكلامي قد لا يكون له ذلك واجيب عن الاول بالمنع وبانه يجوز نفسه دون الاكتساب
وعن الثاني بان الغاية المطلوبة من العلم لا يلزم ان تترتب هي عليه بل اللازم
ان يكون من شان العلم ان تترتب عليه تلك الغاية ان لم يكن هناك مانع
وان يكون تلك الغاية باعثة للاقدام على العلم المشروع فيه وذلك لان المسائل
المكتسبة للمنطقي مثلا لا يترتب عليها نفع الغاية مع تلك المسائل من
الكلام وفايدتها هي هذه الفوايد في زعمه وربما يجاب عن الثاني بانه المقصور في
المراعاة ولا يخفى انه لا يتصور المراعاة في علم الكلام اذ هو علم نظري وليس بآلي فان
اريد بالقصور في المراعاة تحصيل بعض المسائل دون بعض فالشخص لم يكن
كلاميا والكلام في الكلامي وان اريد غيره فلا بد من البيان قوله ليكون
فوق ورتبة فيما بين العلوم الى آخر المقصد فيه اشعار بان المراد بشرف العلم
ورتبته هو حاله بالقياس الى ساير العلوم وقد يراد بشرف العلم حاله في نفسه من غير ان
يقاس الى غيره كما ذكر الشارح في حاشية الصغرى قوله فيتناول الخ اى
يتناول الكلام يتناول موضوعه اشرف المعلومات اى اشرف المباحث المعلومة

التي هي مباحث ذاتية وصيانة وافناء قوله ولا شك انه اذا كان المعلوم
اشرف اي اذا كان البحث المعلوم اشرف فكان العلم به اشرف وبهذا اشار الى اشرفية
التصديقات بالمسايل ايضا بهذا ان جعلنا الظرف في قوله فيتناول راجعا اليه واما ما قيل الى الكلام
من انه راجع الى الموضوع فيحتاج الى تقدير من احدهما ان يقال في قوله هي مباحث
ذاتية اي متعلقات مباحث ذاتية وثانيهما ان يقال في قوله كان العلم به كان
العلم باحواله قوله ولا ادلة يقينية يعني انه كان لعلم الكلام دلايل يقينية متابعة
بالنقل بخلاف العلم الالهي كما ذكر فيعلم بهذا كون مسايل المنطق من علم الكلام
لا ينافي هذه الدعوى قوله يحكم بها اي بصحة مقدماتها يعني ان قوله يحكم بها اي
يحكم بصحتها في انفسها اما باعتبار مقدماتها او باعتبار صورتها فيرجع صحة الدلايل الى صحة
المقدمات والصور معا قوله بلا شائبة من الوهم قيل المشهور بينهم ان
مرتبة العقل المستفاد ادنى من مرتبة النفس القدسية اذ الوهم يعارض العقل
المستفاد ولا يعارضه في النفس القدسية اصلا اجيب بان المراد بقوله بلا شائبة من
من الوهم انه اذا تايدت تلك الدلايل بالنقل لا تشوبها معارضة الوهم والا يشوبها
معارضة الوهم البتة كما في المستفاد ولا يخفى ان ظاهر الكلام انها لا يشوبها معارضة
الوهم مع قطع النظر عن تايدها بالدلايل النقلية ولكن ان تقول المراد بالوهم في قولهم الوهم
يعارض المستفاد هو القوة الواهمة وبالوهم في قوله بلا شائبة من الوهم هو
التصديق المرجوح الذي هو اثر القوة الواهمة فقوله بلا شائبة من الوهم
اي بلا تاثير لمعارضة القوة الواهمة وايقاع تصديق مرجوح وان كانت
معارضة لهما ايضا قوله ففيه ان الموضوع نفسه من المبادي التصورية
اي الموضوع باعتبار تصوره بنفسه من المبادي التصورية لا يقال تصور الموضوع
مما يتوقف عليه التصديق بموضوعيته فهو من مقدمات الشروع لانا نقول غاية ما في
الباب ان يتصور الموضوع على وجهين احدهما تصوره باعتبار كونه موقوفا
عليه للتصديق بموضوعيته والآخر تصوره باعتبار كونه موقوفا عليه للتصديق ببعض

المسايل

المسايل لو كان ذلك التصديق محتاجا الى ذلك التصور قوله من المبادي التصديقية
المسماة عندهم اصولا موضوعة قد يناقش فيه بان المبادي التصديقية
هي القضايا التي تتالف منها قياسات العلم كما هو المشهور وظاهر ان التصديق
بوجود الموضوع ليس من تلك القضايا ولك ان تقول المبادي التصديقية كما يطلق
على ما ذكرتم كذلك يطلق على ما يتوقف عليه العلم توقفا في الجملة سواء تالف منه
قياسات ذلك العلم او لم يتالف والتصديق بوجود موضوع القضايا الخارجية
المعتبرة في العلم من هذا القبيل الخ قوله كما صرح به ابن سينا ناظرا الى الحصر اي حصر
المبادي التصديقية وكذا انحصار اجزاء العلم في الثلثة مبني عليه وقد يناقش فيهما
ايضا بان التصديق بوجود موضوع علم الكلام بديهي بيّن بذاته كما ذكره الشارح
حيث قال انه بيّنة بيّنة بذاتها فلا يصح عدّها من الاصول الموضوعة التي جعلوها
غير بيّنة بذواتها حيث قالوا المبادي التصديقية اما بيّنة وتسمى اصولا موضوعة واما
واما مقبولة بعد استنكارها الى ان تبرهن وتسمى مصادرات وبهذا وكالظاهر ان الشارح
اراد بالمسماة بالاصول الموضوعة القضايا المسلمة الموضوعة لاثبات
المطالب العلمية سواء كانت بيّنة بذواتها او لم تكن قوله وهي اي مسايل الكلام
بهذا مبني على ان ضمير هي راجع الى المسايل المذكورة بطريق الاستخدام كما وغيره وفيه
كل حكم نظري يخرج به المبادي التصورية مطلقا وكذا يخرج المبادي التصديقية
الضرورية التي تذكر في العلم لمجرد كونها مبادي للمقاصد الكلامية وتلك المبادي
المبادي التصورية والتصديقية مع كونها خارجة عن المسايل داخلة في علم الكلام
والا يلزم احتياج علم الكلام الى ما هو خارج عنه فكان علم الكلام مركبا من المسايل
وغيرها لا منحصرا على المسايل فقط كما قيل قوله جعل المسئلة نفس الحكم كما
ولك ان تجعل الحكم في كلام المص المحكوم به على ما صرح به في حاشية للمطول من ان الحكم
قد يطلق على نفس المحكوم به وظاهر ان اطلاق المسايل على المحمولات كثير شايع قوله
دفيه ثبت موضوعاتها او حيثياتها اي يتوقف عليه اثبات موضوعاتها او حيثياتها

اي يتوقف عليه وجود او انتفاء موضوعاتها ... الخ

اما العلوم الشرعية التي يثبت فيه موضوعاتها في علوم التفسير والحديث والاصول
فان موضوعاتها اما القرآن او الحديث او الاجماع او الحديث او القياس ولا شك
ان اثبات القرآن والحديث انما يكون في الكلام فكذا الحال في الاجماع والقياس
لتوقفهما عليهما واما العلم الذي يثبت في الكلام حيثيته فكالفقه فان موضوعه افعال
المكلفين وحيثية الصحة والفساد ونحوهما وظاهر ان اثبات هذه الحيثية موقوف على الكتاب
والسنة وما يتبعهما واثباتها في الكلام ثم ان افعال المكلفين انفسها بعضها يتوقف ثبوتها
على الشرع كالصلوة والوضوء مثلا وبعضها لا يتوقف ثبوتها عليه كشرب الخمر والزنا
والقتل العمد فان ثبوتها في انفسها لا يتوقف على الشرع قطعا وقد يعد العربية من العلوم
الشرعية عند بعض مع انه لا يثبت في علم الكلام موضوعه لا حيثيته ثم يجاب عنه بان
المراد انه يثبت الموضوع او الحيثية ان احتيج الى الاثبات ولا احتياج الى ذلك العلوم
في العربية ولك ان تقول لو سلم كون العربية من الشرعية فلا بد ان يعتبر في احكامها مطابقتها
للقرآن او الحديث فيتوقف حيثيتها على علم الكلام قه فليس له مبادي بين في علم آخر
لان ذلك العلم الآخر لو كان فاما يكون من العلوم الاعتقادية اذ الكلام فيها فهو اما غير شرعي
وقد ذكر بطلانه او شرعي متوقف عليه وادنى او مباين وشيء من هذه الثلثة غير موجود
وان جاز عقلا فظهر ان ليس له مبادي بين في علم آخر قه باعتبار مواده او ادلتها
او باعتبار صورها فعلى هذا يكون علم المنطق وعلم الجدل جزء من الكلام باعتبار توقف
ادلته عليهما ولذلك تراهم كانوا يوردون المباحث المنطقية والجدلية في الكتب الكلامية
لا يقال قد اخرجناهما عن تعريف الكلام فكيف يجعلان جزئين منه لانا نقول اخرجناهما عن تعريفه
لا عن جزئيتهما منه فان اجزاء السرير مثلا خارجة عن تعريفه فتامل قه جعلوا جميع
ذلك مقاصده ولبعض الافاضل في حق المنطق ههنا كلام طويل حاصله الحاكم لنفسه بين
كلام الشارح ههنا وبين كلامه في حواشي شرح المختصر ثم التلفيق بين الكلامين
وفيما ذكرناه آنفا مندوحة عن ذلك فان قيل لم لم يجعل العربية جزءا من الكلام مع ان لها دخلا
في اثبات العقايد الدينية قلت لان العربية لا يتوقف عليها ذات المسائل والمبادي

سوى التي يتوقف عليها ذات المسائل واما قلنا العربية لا يتوقف عليها ذات المسائل
فانه يجوز ان يبحث في الكلام بالفاظ غير عربية ويجوز ان يبين الشارع العقايد بالفاظ
غير عربية او بافعال مخصوصة مفيدة للعقايد فلذا قال فيما سبق لا مدخل لها في اثبات
العقايد اصلا لكن بقي ان يقال قد يكون لمسئلة واحدة دليلان قطعيان بحيث يكفي كل
منهما في اثبات تلك المسئلة فاذا اثبتنا تلك المسئلة باحد هذين الدليلين يلزم ان لا يكون
الدليل الآخر من المبادي لما ذكرتم في الالفاظ العربية لكن مقدمات كل واحد من الدليلين
كانت من المبادي التصديقية قطعا ويمكن ان يقال ان اعتبار الالفاظ العربية في المباحث
الكلامية او في بيان الشارع العقايد انما هو لمجرد اتفاق الطالبين المكلفين في استفادتهم
واعتبار مقدمات الدليلين لاثبات المطلوب في نفسه او لتاكيد اثباته في نفسه وتقريره
في الذهن زيادة تقرير فلهذا الفرق جعل الثانية من المبادي دون الاولى وجعل المباحث
المتعلقة بالثانية من الكلام دون المتعلقة بالاولى قه فهي اي فتلك المبادي
المبينة فيه مسائل له فيه تنبيه على ان المبادي المبينة بنفسها ليست منها اذ ليس
المقصود بايرادها في الكلام اثباتها في انفسها ولا بيان لميتها ولا التنبيه عليها وانما يكون
ايرادها لمجرد كونها مبادي للمسائل الكلامية ومع ذلك فهي داخلة في علم الكلام خارجة
عن مسائله كما نبهناك عليه فيما سبق لا يقال موضوع المسئلة يجب ان يكون
موضوع العلم او نوعا منه ومحمولها عرضا ذاتيا او نوعا منه والمبادي ليست كذلك
فما يتميز ان بالموضوع والمحمول فلا يعد المبادي من المسائل لانا نقول موضوع
المبادي التي عدت من المسائل الكلامية بل موضوع المبادي المطلقة ايضا
نوع من مطلق المعلوم الذي هو موضوع علم الكلام ومحمولها اعراض ذاتية للمعلوم
من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية وان كان تعلقا بعيدا وقد عرفت
انه يجوز ان يكون العرض الذاتي اخص من الموضوع قه فقد يتبين العلوم الشرعية
على الاطلاق قيل ذكر في بعض الفتاوى ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع
بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاخبار

والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتنبيه فوق الكل لهذا ولكن ان نقول
هذا الترتيب في الوضع لا ينافي كون الكلام رئيس العلوم الموضوعة فوقه فانا
نرى بعض الرؤساء يتصدر عليه مرؤوسه فيجلس المرؤوس فوقه وذلك من احترام الرئيس
واكرامه اياه وبالجملة ان الترتيب الوضعي بين الشيئين لا يدل على الترتيب الشرفي بينهما
قوله السادس تسميته اي بيان اسم العلم الذي يشرع فيه فيقال مثلا اسمه
النحو او المنطق او الكلام واما ذكر وجه تسميته فلزيادة الاستبصار على الاستبصار
الحاصل بتسميته قوله اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال
روي انه كان المامون خليفة في زمانه ثم اخوه المعتصم ثم الواثق بن المعتصم وهؤلاء
كانوا يؤذون العلماء رعاية الابتداء او يقتلونهم لعدم قولهم بخلق القرآن بل لتوقفهم بتقدم
الالفاظ كما هو مذهب الحنابلة قوله من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام لكن
وهذا لا ينافي ما سبق من قوله الموقف الاول في المقدمات اذ الامور المذكورة في المرصد
الكل وما بعده من المراصد الاربعة الباقية يكون من مقدمات من وجه لتوقف ذوات
المسائل عليها ومقاصد من وجه آخر لكونها من العقايد في الجملة واما المرصد الاول فلما كان
مقدمة لمجرد الشروع ولم تتوقف عليه ذوات المسائل لم تجعل من المقاصد اصلا فان قلت
مقاصد هذا العلم هي مسائله فكيف تعد تعريف مطلق العلم من مقاصده مع ان التعريف
من قبيل التصورات والمسائل من قبيل التصديقات قلت الكلام على تقدير المضاف
اي في احكام تعريف مطلق العلم ولو سلم ان المراد ان المرصد الثاني في نفس تعريف مطلق العلم
كما سيجيء فجعله من المقاصد بناء على اشتمال التعريف احكاما ضمنية كما هو المشهور قوله
اولا اي كما في المرصد الثاني وقوله ثانيا اي كما في المرصد الثالث وقس على هذا قوله
ثالثا وقوله رابعا وقوله خامسا قوله اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات
العقايد اي يقصد بها اثبات العقايد مثل قولنا النظر في معرفة الله تعالى النظر في معرفة
واجب وجوبا شرعيا وكذا البحث في ان اول ما يجب على المكلف هل هو معرفة الله او النظر في
معرفة الله او القصد الى النظر في معرفة تعالى على ما سيجيء في مرصد النظر ان شاء الله تعالى وقوله

الاول ق م

واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقايد اي تتوقف عليها العقايد توقفا قريبا
او بعيدا وهي اكثر مباحث هذه المراصد الخمسة قوله وفي ابكار الافكار تصريح
بذلك قيل دعوى التبادر والظهور في الجملة مسلمة واما لزوم كون كل فرع
من تلك القواعد الثماني مشتملة على المسائل الكلامية فممنوع اذ غايته عدم خروج
المسائل الكلامية عن تلك القواعد قال الآمدي وسميته ابكار الافكار مشتملا
على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به
الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية الرابعة في انقسام المعلوم الى الموجود والمعدوم
وما ليس بموجود ومعدوم الخامسة في النبوات السادسة في المعاد وما يتعلق به من السمعيات
واحكام الثواب والعقاب السابعة في الاسماء والاحكام الثامنة في الامامة
ومن له الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هذا كلامه ولا نزاع في انه يحتمل وجهين
احدهما ان يكون كل من القواعد الثماني متضمنا لشيء من مسائل الاصول ومجموعها متضمنا
لمجموع تلك المسائل وثانيهما ان يكون اكثر تلك القواعد الثماني متضمنا لجميع مسائل الاصول
ولا او بل للبعض لا اقل وظاهر ان الاول من هذين الوجهين هو معنى حقيقي لهذا
الكلام ومتبادر منه بلا نزاع والثاني منهما معنى مجازي له بلا قرينة ظاهرة ولا منع
للتصريح بشيء الا ان يكون ذلك الشيء معنى حقيقيا متبادرا من الكلام بلا قرينة
ظاهرة في خلافه ولا اعتبار لمجرد الاحتمال العقلي في دلالة الالفاظ على معانيها الوضعية
قوله واختار الامام الرازي لا يخفى ان كون تصور العلم بديهيا لا ينافي كون
التصديق ببداهته نظريا اذ البديهيات والنظريات قد تتراءى في الذهن فيتنبه
عليه انها متى حصلت وكيف حصلت وان اي شيء منها ضروري واي شيء منها
نظري كما ذكره الشارح في بعض المواضع قوله والجواب عنه ان الضروري
حصول علم جزئي له قد يقال قبل هذا بان العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات
ولهذا الظن ان العلم بالشيء هو عين العلم بالعلم وح يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب
الشارح ولا يخفى ان قوله لا يقال لكن لا ننقض على ما ذكره كان مغنيا عن ذكر هذه المناقشة

سواء قلنا العلم بالعلم هو نفس هذا العلم او هو التصديق بالعالمية كما في قوله لا يقال و ظاهران هذا
التصديق يستلزم ذلك التصور فلا تغفل قوله ويجوز ان يجاب عنه ايضا لعل
هذا الجواب باعتبار تقدير تسليم كون ذلك العلم الجزئي متصورا مطلقا فكانه قيل لو سلم كون
ذلك العلم الجزئي متصورا باى وجه كان فلا نم كون العلم المطلق متصورا و انما يلزم ذلك
لو كان ذاتيا لما تحته لا باعتبار تقدير تسليم كون حصول ذلك العلم الجزئي مستلزما
للتصور او تسليم كون حصوله عينه حتى يعترض بانه اذا كان حصول العلم الجزئي
عين تصوره او مستلزما لتصوره كما هو المسلم فرضا كان حصول العلم المطلق ايضا عين
تصوره او مستلزما لتصوره لان حصول الاخص في نفسه يستلزم حصول الاعم
في نفسه سواء كان ذاتيا للاخص او لا و سواء كان الاخص متصورا بالكنه او لا على انا نقول
ايضا لا يلزم من كون حصول العلم الخاص عين تصوره او مستلزما لتصوره ان يكون حصول العلم
العام عين تصوره او مستلزما لتصوره فتامل قوله لا يقال نحن لا نتصور هذا
تقرير آخر للوجه الاول بحيث يندفع عنه المنع المذكور في كلام المص و المذكور في كلام الشارح
ايضا على ما اشار اليه الشارح بقوله في جواب هذا التقرير اى هذا التقرير الآخر
قوله فالعلم احد تصوري هذا العلم التصديق اى احد متصوري هذا التصديق
و هما الطرفان له و انما لم يتعرض النسبة الحكمية بينهما لعدم استقلالها في البداهة او الكسب
قوله بلا نظر في الحكم و لا شيء من اطرافه الظاهر ان ليس المراد باطرافه ههنا جنس الاطراف
المضاف الى الحكم بل المراد هو الاطراف المعهودة المعينة المضافة الى الحكم المعهود المعين في هذا
التصديق فكانه قيل بلا نظر في هذا الحكم و لا في شيء من هذه الاطراف لا يقال فعلى هذا يلزم
المصادرة لان احد الطرفين هو العلم الذي يراد اثبات براهته لانا نقول المدعى
المدعى هو اثبات بداهته كما عرفتم و المذكور في الدليل هو نفي ما يقابل بداهته اعنى
نظريته فيقال مثلا العلم بديهي لانه كان يحصل في هذا التصديق بلا نظر اذ لا ع عنه البله
و الصبيان فهو بديهي على انه يمكن ان يقال ايضا العلم بديهي لانه كان بحيث يحصل بالبداهة
في هذا التصديق بلا نظر كما للبله و الصبيان فهو بديهي قوله ولا يحتاج الى تصورهما

بالكنه

بالكنه قد يتوهم انه لو سلم الاحتياج الى تصورهما بالكنه فانما يتم لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئي
كما ذكره الشارح و انت خبير بان المحمول ههنا هو مفهوم لفظ عالم فهو اما مطلق
كما هو الظاهر او مقيد بشيء و ايا ما كان فلا يجري ههنا ما ذكره الشارح آنفا
قوله فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اى بحسب حقيقته اتجه ان يقال لعلك
ان نقرر هذا الوجه بحيث لا يتوجه عليه ما ذكره و هو ان يقال لا نزاع في ان ماهية العلم
معلومة بوجه ما بداهة فهذا الوجه اما ان يكون عين ماهية العلم او لا يكون و الاول هو المطلوب
و الثاني يتوجه عليه انه غير العلم و غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير يلزم الدور فتامل
قوله والذي يحاول ان نعلمه تصور حقيقة العلم ذكر في شرح المقاصد ان المص
قد تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة فاشار الشارح الى توجيه يدفع المسامحة بقوله
اى نطلب ان نحصله على ذلك التقدير اى تقدير نظرية العلم قوله وعلى حصول
حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي و هذا الكلام من الشارح انما هو على سبيل التنزل
و الا فحصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه لتصور حقيقة
العلم و انما يلزم ذلك لو كان حقيقة العلم ذاتيا لحقيقة ذلك الجزئي و هو ممنوع نعم حصول
حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي يكون لازما لتصور حقيقة العلم لكن لم لا يجوز ان يكون
ذلك بطريق الاستتباع الى الاول لا بطريق توقفه عليه كما ذكره الشارح قوله
و هذا هو تصورها لا حصولها فان قيل المذهب المختار ان العلم و المعلوم متحدان
بالذات فيلزم ان يكون حصول تصور حقيقة العلم هو عين حصولها فيلزم توقف الشيء
على نفسه قلنا التغاير الاعتباري كاف اذ غايته ان يتوقف حصولها في الذهن باعتبار
ملاحظتها على حصولها في الذهن من حيث هي هي من غير اعتبار ان يلاحظها الذهن
لا يقال تصورها فرد من افرادها فتصور ماهية العلم حصولها في ضمن فرد من افرادها اذا
كان في تصورها حصولها فما معنى قوله لا حصولها لانا نقول قد قال الشارح لا حصولها
و لم يقل ليس فيه حصولها فتامل قوله ان تم دل على امتناع التحديد بداهة فقد عرفت ان الدليل
الثاني لو تم دل على بداهة تصوره اذ لا نزاع في كونه متصور الشيء ما و لو بالتقسيم و المثال

بداهة

كما زعمتم فذلك الشئ ان كان عين ماهيته فهو معلوم بنفس ماهيته لا بغيرها فلم يكن تعريفها معلوما
بغيره وان لم يكن عين ماهيته كان غيرها فاحتج ان يقال ان غير العلم انما يعلم بالعلم الى آخر الدليل
قوله فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهذا المفهوم اعني
مفهوم قولنا اعتقاد جازم مطابق ثابت ح ان امكن التعريف به بدون القسمة الا ان التعريف
بالقسمة اقوى منه بدون القسمة بناء على ان الاشياء باضدادها يعرف اشد معرفة
كما هو المشهور والمقصود معرفة العلم بقدر الطاقة قوله العلم ادراك البحر المثال لادراك
البلحة اى الادراك التام للبصيرة فخرج عنه الظن والجهل المركب ودخل فيه التصور والتصديق
اليقيني قوله صلحاء مع ماء وهذا قال في حاشيته لشرح المختصر ولا يعلم لازم في التمييز
بين صالح التعريف به اذ ليس الامور المحصلة بالقسمة لوازم بينة ولا يلزم يجهله احد من العقلاء
لتمييزها اياه بذلك عن غيره فالمطابقة مثلا ليست بينة في جميع الاعتقادات المطابقة
وح فقد جاز كون الشئ طريقا الى معرفة شئ آخر من غير ان يكون الاول معرفا للثاني
شرطه وهو كونه بين الثبوت في جميع افراده وبين الانتفاء عما عداه هذا كلامه قيل عليه
انه مخالف لما هو المشهور من ان القسمة الحقيقية لاشتمالها على ما به الاشتراك
وما به الامتياز يحصل منها حدود الاقسام وتعريفاتها وان تمّ ما قال المثال الى التعريف الرسمي
واما العلم بالاختصاص فغير لازم بل يكفي الاختصاص في نفس الامر ويمكن ان يقال ايضا ان
اللوازم المحصلة بالقسمة بينة بالنسبة الى العلم اليقيني فانه كلما حصل في اي شخص كان فرد
من افراد العلم اليقيني سواء حصل بالنظر اولا ثم نسب الى ذلك الفرد مفهوم الاعتقاد
الجازم او مفهوم المطابق او الثابت جزم بثبوت كل من هذه المفهومات له جزما بديهيا
وجدانيا واما كون ثبوت الاعتقاد في نفسه بالنظر فلا ينافي ان يكون الحكم بثبوت
هذه المفهومات له بينا حاصلا بدون النظر لا يقال اذا حصل في زيد فرد من افراد العلم
العلم اليقيني فغير زيد من العقلاء لم يحكم على ذلك الفرد بشئ من هذه المفهومات اصلا
فلم يكن ثبوتها له بينا لانا نقول عدم الحكم هناك لعدم العلم بوجود ذلك الفرد ولا لعدم كون
ثبوته له بينا نعم يحكم عليه بداهة بانه لو كان موجودا لكان موصوفا بها اي بتلك المفهومات في الجملة

بهذا م

قوله والا لم يجهله احد من العقلاء ان اريد انه لم يجهله قبل التعريف فالملازمة ممنوعة
وان اريد انه لم يجهله بعد التعريف فبطلانه ممنوع على ما ذكرنا قوله اذ لا نعني
بتحديدها سوى تعريفها قد حمل الشارح التحديد في كلام المص على مطلق التعريف الاعم من
التحديد الحقيقي فاجاب عن اعتراض المص بقوله اعلم ان الامام الخ ولعل المصنف
لم يمنع ايضا ان الامام مبين اراد التحديد الحقيقي لكن يجوز ان يكون حاصل قوله فانها ان
اي ان ذا تميز الخ سواء ان المفهوم الحاصل من القسمة او المثال ان افاد التمييز في نفس الامر فهذا المفهوم
صالح للتعريف ايضا بدون القسمة او المثال مثل ان يقال العلم هو الاعتقاد الجازم
الثابت المطابق في لا مع للحكم بان يقال فطريق معرفة القسمة والمثال وان
لم يفد هذا المفهوم التميز اصلا لم يحصل بهما معرفة اصلا فعلى هذا لا يرد عليه قوله وعلم
قوله للجنس والفصل الذاتيين وانما قيدهما بالذاتيين لئلا يذهب الوهم من ذكره
التحديد هنا الى مطلق التعريف المتناول للرسم ايضا او يقال للمفهوم المشترك المذكور في الرسم
جنسا والمفهوم المختص فصلا كما هو المشهور عند السلف قوله فظهر انه انما قال لك
فيه تنبيه على ان مقصود الشارح هنا هو دفع اعتراض المص عن الغزالي وهو ساكت
عن دفعه عن الامام الرازي واما الحصر المستفاد من قولها فطريق معرفته القسمة والمثال
فيمكن ارجاعه الى الكنه المعرفة الحاصلة بدون التحديد الحقيقي كما يشير اليه قوله
والتمثيل بادراك البصيرة بتهمك حقيقة اي يعرفك كل تعريف قريب من تعريف الحد
الحقيقي قوله اعتقاد الشئ على ما هو به اي اعتقاد الموضوع على المحمول الذي
اي ذكر الموضوع به اي بذلك المحمول او اراد انه اعتقاد النسبة الحكمية
على الثبوت او الانتفاء الذي سواء تلك النسبة الحكمية به اي بذلك الثبوت
او الانتفاء وهذا الاول انسب بالسياق قوله غير مانع لدخول التقليد وغير
جامع ايضا لخروج التصور كما سيجيء في التعريف الخامس للامام واما خروج علم الله
فغير ظاهر اذ الظاهر انه يصدق على علمه التصديقي انه اعتقاد الشئ على ما هو به عن ضرورة
اي من غير كسب قوله فانه فيه دخول التقليد فيبطل عليه مطلق الادراك الخ

الكلية بر

الرسام

عن ضرورة او نظر كما هو المشهور فاعتقاد المقلد لا يخلو البتة عن ضرورة كاعتقاد البله
والصبيان المعتقدين الغير القادرين على دليل ما اصلا او عن دليل كاعتقاد المقلدين
المستدلين باقوال المجتهدين ويمكن ان يقال المراد بالضرورة والدليل في تعريف العلم ههنا
هو الضرورة والدليل المعتد بهما ولا اعتداد بضرورة البله والصبيان ولا بدليل مقلدي
المجتهدين لعدم ثباتهما وتزلزلهما عند التشكيك فكذا الاعتقاد المتعلق بهما واما قولك
مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة او نظر فمبني على ان الضرورة والنظر اعم من المعتد بها
وغير المعتد بها **قوله** خروج العلم بالمستحيل اراد بالعلم بالمستحيل ههنا الحكم عليه بمفهوم ثابت له
او منفي عنه حكما ثابتا مطابقا لما في نفس الامر كما ينبه عليه قوله الحكم باستحالة اجتماع
الضدين وقوله لان هذا حكم على المستحيل **قوله** فانه ليس شيئا اتفاقا هذا اذا اريد بالشيء
في اعتقاد الشيء على ما هو به المحكوم عليه كما ذكرنا اولا واما لو اريد بالشيء النسبة الحكمية
كما ذكرنا ثانيا فالظاهر ان يقال النسبة المتعلقة بالمستحيل تابعة له فاذا لم يكن المستحيل شيئا
اتفاقا فالتابع له ليس ايضا شيئا بالاتفاق اذ لا يتصور شيئية التابع بدون شيئية
المتبوع **قوله** الا ان كون اجتماعهما المستحيل معلوما له بوجه ما في هذا الكلام وكذا في
قوله فيستدعي هذا الحكم العلم به اشعار بان انكار العلم التصديقي المتعلق بالمستحيل
ههنا مبني على انكار العلم التصوري بنفس المستحيل فاشار ههنا الى قلع الانكارين معا بان
في كل منهما مكابرة وتناقضا اما في الثاني فظاهر في الكتاب واما في الاول فبان يقال مثلا
تصديقك بان المستحيل لا يتعلق به التصديق ان كان حكما جازما مطابقا فهو ما تعلق
بنفسه والا فلا اعتبار بكلامك قطعا **قوله** نعم قد يعتذر لهم بان المستحيل ليس شيئا
لغة هذا الاعتذار انما يجري على ظاهر قول الجاحظ والبصرية من المعتزلة حيث قالوا
الشيء هو المعلوم على ما سيجيء في المقصد السادس من مرصد الوجود والعدم
واما ما قال قد يعتذر لان المستحيل عند التحقيق لا يسمى شيئا لغة عندهم ايضا كما سيجيء
في ذلك المقصد ايضا ان شاء الله **قوله** فيخرج عن حد علم الله تعالى وقد يعتذر
للقاضي ان المقصود هو تعريف العلم الحادث الكاسب او المكتسب المنقسم الى الضروري

والنظري

والنظري فلا يضر خروج علمه تعالى عن الحد **قوله** وايضا فيه دور قد يدفع الدور بان المراد
بالمثبت ذاته لا مفهومه الموقوف على العلم كما ان قال العلم بالشيء معرفته على ما هو به ولا يذهب
عليك ان مفهوم المشتق قد جعل طريقا في التعريف الى ذات المشتق وتصورها في ضمنه
والا فلا وجه لذكر المشتق ههنا كما لا يخفى فلا بد ان يكون لمفهوم المشتق دخل في التعريف فيلزم
الدور قطعا سواء اريد نفس مفهومه او جعل طريقا الى الذات وتصورها وربما يقال
ايضا العلم المعرف بهذا التعريف هو الحاصل بالمصدر والعلم المعتبر في التعريف انما هو المعنى المصدري
والتلازم بين المصدر والحاصل بالمصدر في الوجود لا في التعقل فلا دور وحاصله
انه يجوز تعريف الحاصل بالمصدر بنفس المصدر بلا لزوم دور والحق ان امثال هذه الكلمات
انما تجري في التعريفات اللفظية التي قصد بها التصديق بان المعنى الموضوع له ماذا
دون التعريفات الحقيقية التي قصد بها تصور حقائق الاشياء تصورا اجلى مما — اقول ح
من التصور الحاصل عند الطلب كما نحن بصدده فان العارف باللغة كما يعرف المعنى
المصدري يعرف الحاصل بالمصدر بالطريق الاولى لانه امر موجود مشاهد في موصوفه
كالضرب القائم بزيد مثلا والمعنى المصدري امر نسبي يلاحظه الوهم بين بين بمعاونة
الحس المتعلق بالحاصل بالمصدر **قوله** فعلى ما هو به قيد زائد قيل لا يلزم ان يكون
كل قيد للاحتراز عن شيء بل قد يكون للتصريح بما علم ضمنا او التزاما فجيء به للايضاح
قوله ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة قيل هذا غير مسلم بحسب الاصطلاح
وهو ممنوع بان من ادرك الشيء لا على ما هو به لا يقال له انه عارف بذلك الشيء لا اصطلاحا
ولا لغة الا ان يقال ذلك تمليحا او تهكما **قوله** لان المعنى المجازي هو العلم ثم
اجيب عنه بان المعنى المجازي المشهور للادراك هو معنى العلم المعبر عنه تارة
بحصول صورة الشيء عند العقل واخرى بالوصول الى المعنى او بالاضافة
بين العالم والمعلوم وهذا المعنى اعم من العلم الذي نحن بصدد تعريفه لانه وان
كان ايضا متناولا للتصور والتصديق الا انه اعتبر فيه قيد لم يعتبر في المعنى الاعم اعني
قوله على ما هو به فلم يلزم تعريف الشيء بنفسه ولكن ان نقول في دفع هذا الجواب

بان من صدق بشيء تصديقا غير مطابق لا يقال له انه مدرك لذلك الشيء او عالم له لا عرفا ولا لغة
ولا مجازا مشهورا فيما بينهم بل يقال انه لم يدركه اصلا فلم يكن المعنى المجازي للادراك اعم مما نحن بصدد تعريفه
كما زعم الا ان يقال سواء الادراك معنى الفهم المطابق للشيء بحيث يتناول الظن والتقليد بخلاف
العلم فيكون الادراك اعم من العلم لكن قوله على ما هو به يكون قيدا زائدا بهذا الوجه ايضا قوله
ما يصح ممن قام به اتقان الفعل قيل ينتقض التعريف بالتقليد والظن الغالب وانت خبير
ان هذا التعريف لا يتناول العلم الانساني كما ذكره بقوله ويخرج عنه علمنا فكيف يتناول الظن
والتقليد اللهم الا ان يقصد الالزام على ابن فورك ولعله يستدل بدخولهما في العلم المرجح
او ينقل كون الادراك قطعيا يقينيا لا بد ان يكون له دخل في صحة اتقان الفعل فلا الزام عليه
قوله فيدخل فيه القدرة وكذا يدخل الارادة مما له مدخل في صحة اتقان الفعل والقول
بان العلم له زيادة مدخل في الصحة المذكورة ممنوع بالنسبة الى الارادة والقدرة قوله
فان افعالنا ليست بايجادنا قد يقال صحة الاتقان لا يستلزم الاتقان بالفعل
بل يكفي ان يكون الشيء من شانه ذلك فتصحيح العلم الحاصل لنا يصح به اتقان افعالنا على تقدير كونها
بايجادنا والحق ان اتقان الافعال موقوف على العلم بتفاصيل تلك الافعال ومحالها في الحركات
والسكنات وهذا العلم لا يتصور في المخلوق فكيف يصح منه الاتقان ولو جعل اتقان الفعل
اعم بحيث يتناول اتقان الفعل كسبا او ايجادا فهو خلاف الظاهر لا يلتفت اليه
ثم لم يكن اعتبار ان في تعريف العلم سيد المعنى زائدا على مفهوم ما سبق عليه في مقام التعريف قوله
مشاهد وسوى قيل لا استحالة في ان يكون العلم بالشيء اثباتا للوجود الذهني له وهذا لا ينافي
ان يكون له وجود اصيل سوى الوجود العلمي ورد بان صاحب التعريف لم يقل بالوجود الذهني
فيلزم الاستحالة البتة على ان القائل بالوجود الذهني يقول ان ما ثبت في ذهن العالم مما
نحو من المبدأ الفياض لا من العالم المذكور فعين الاستحالة لهذا اذا اريد بالاثبات
ههنا الايجاد ولما احتمل ان يراد بالاثبات معنى آخر عقبه بقوله وايضا الاثبات يطلق
قوله وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه قلت الاثبات
اعم من العلم اذ هو نسبة احد الشيئين الى الآخر نسبة تامة فيتناول العلم والجهل المركب

فيه بحث م

والظن والتقليد فلما العلم المعرف ههنا يتناول التصورات ايضا كما نبه عليه قول الشارح
ولا يخفى ورود ايضا على التعريف الاول ثم فلو اريد بالاثبات ههنا النسبة المذكورة
يلزم ان يكون التعريف بما سوا الاخص من وجه قوله وذلك مما يمتنع اطلاقه شرعا اي يمتنع
شرعا اطلاقه سواء كان المنع للاطلاق شرعيا او لغويا فلا اشكال نعم يمكن ان يقال لا نسلم
انه اذا وجد معنى الوثوق في الباري تعالى يلزم جواز اطلاق الواثق عليه تعالى لما سيجيء انه
يقال الله تعالى خالق كل شيء ولا يقال خالق القردة والخنازير مع وجود معنى خلقها فيه تعالى
ويمكن ان يقال ايضا علمه تعالى خارج عن التعريف والمعرف وقد قيل الوثوق
مشعر بانه انما يكون في الحكم المحتمل لخلافه فيثبت الامتناع العقلي ولا يخفى عليك انه لو سلم
الاشعار المذكور فهو لا يوجب امتناع الاطلاق عقلا وانما يوجب امتناع الاطلاق
شرعا على ما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله لموجب (لو جاي) في نفس الامر عاديا او عقليا واما الدليل
الضعيف فكونه موجبا للاعتقاد المطابق في نفس الامر ممنوع لا يقال قيد الموجب يغني
عن ذكر المطابقة لانا نقول الامام يزعم ان النظر الفاسد يوجب في نفس الامر الجهل
كما سيجيء ان شاء الله تعالى فلو قال اعتقاد جازم لموجب لدخل الجهل المركب في التعريف
عنده قوله وانما عرفه بعد تنزله عن كونه ضروريا اشارة الى دفع ما يورد ههنا من
ان الامام كيف يعرف العلم مع انه بديهي عنده كما مر والاقوى ان يقال البديهي عنده هو
تصور حقيقة العلم والمعرف ههنا هو مفهوم لفظ العلم وهذا تعريف لفظي قصد به التصديق
بان مفهومه ما ذا قوله ولا غبار عليه قيل كيف لا غبار عليه مع انه يلزم خروج
علمه تعالى قلنا معنى الاعتقاد هو الحكم بالثبوت او الانتفاء فيصدق على الحكم التصديقي
له تعالى انه الاعتقاد الجازم المطابق لموجب وذلك الموجب هو ذاته تعالى او صفة العلم له تعالى
واما نفس صفة العلم له تعالى فيصدق التعريف عليها بناء على التسامح المشهور باعتبار كون
اثرها هو الاعتقاد المذكور او باعتبار اطلاق الاعتقاد على نفس الصفة كما يقال العلم هو
الانكشاف التام او هو تميز لا يحتمل النقيض مع ان العلم صفة توجب الانكشاف
او التميز وكما يقال هو حصول صورة الشيء في العقل (عند) مع انه الصورة الحاصلة قوله

اي وانتقض وخرج العلم الحادث الكاسب او المكتسب صح

معه
تنزله عن كونه ضروريا

غير انه يخرج عنه التصور قيل لما كان التصور والتصديق نوعين متباينين بالذات
فيكون احدهما ضروريا لا ينافي كون الاخر نظريا وح لا يبعد ان يبنى ذلك على الشرط في احد
النوعين دون الاخر قلنا الكلام في مفهوم العلم وتصوره فهو البتة من قبيل التصور
سواء كان ما صدق عليه هذا المفهوم هو التصديق فقط او التصور والتصديق معا كما هو
المختار نعم يمكن ان يقال لفظ العلم مشترك بين معنيين احدهما ما يتناول التصور
والتصديق وهذا هو البديهي عنده كما قررنا وثانيهما ما يختص بالتصديق فقط وهذا هو النظري
الذي قد عرفه فيما بعد تنزلا عن مذهبه المشهور من انه لا يجري الكسب في التصورات
مطلقا وليس يلزم من هذا تنزله عن كون هذا المعنى ضروريا قوله لعدم اندراجه في الاعتقاد
قد يقال المراد باعتقاد الشيء هو تعقله واتخاذه في القلب لا ما يرادف التصديق
وانما منشأ اعتراض المص ههنا هو قول الامام جازم مطابق ولا يخفى ان هذا
خروج عن النظام المتبادر بما هو تكلف بارد فلا يقال اعتقدت مفهوم الانسان
وحقيقته مثلا قوله اي عنده وهذا مجاز شايع يقال مثلا الكتاب
في زيد ويراد انه عنده سواء كان في نفسه او بين يديه او في جانب يمينه او شماله
قوله ليتناول ادراك الجزئيات اي الجزئيات المادية واما الجزئيات المجردة
فيجوز حصول صورها في العقل نفسه قوله ظاهرة الاختصاص بالكليات اذ المفهوم
الكلية اذ الحقيقة الكلية تسمى ماهية على ما سيجيء ان شاء الله فلفظ الماهية ظاهرة
الاختصاص بالكليات وانما قال ظاهرة الاختصاص ولم يقل قطعية الاختصاص
اما لان لفظ الماهية تدل على الكلية بالالتزام فقط واما لانه قد يجيء بمعنى الحقيقة
مطلقا اعني ما به الشيء هو هو فيتناول الكلي والجزئي معا وقد يقال قوله في العقل ظاهره
الاختصاص بالكليات ايضا ويرد عليه المنع بان يقال ما حصل في العقل معنى
يتناول بحسب الظاهر الكليات والجزئيات واما عدم حصول الجزئيات المادية في العقل
مع كثرة المنكرين له فانما يثبت بالدليل لا بالعبارة الظاهرة في الكليات بخلاف لفظ الماهية
فانها تدل على الكلية بالالتزام كما ذكرنا آنفا على ان الجزئيات المجردة تحصل في العقل بالاتفاق

التنزل ف

ذكره م

بعبارة ح

فلا يجوز اختصاص قوله في العقل بالكليات اصلا فضلا عن ظهور اختصاصه بها قوله
تمثل ماهية المدرك الظاهر ان الادراك ههنا هو معنى العلم فيلزم الدور قوله اي عن
الوجود الذهني وهذا البحث في الموقف الثاني قوله وكون العلم عندهم عبارة عنه
اي عن الوجود الذهني وهذا البحث في الموقف الثالث قوله يخالف استعمال اللغة
والعرف لعلهم يقولون مرادنا تعريف حقيقة العلم المتناول لجميع التصورات والتصديقات
وليس مرادنا التعريف اللفظي والتعريف حقيقة مسمى لفظ العلم لغة او عرفا او شرعا حتى يرد
علينا ما ذكرتم غاية ما في الباب انا قد اصطلحنا على اطلاق لفظ العلم على ذلك
المعنى الاعم ولا مشاحة في الاصطلاح فالجاهل جهلا مركبا عالم بالنسبة الحكمية اي
مصدق بها انها واقعة او ليست بواقعة تصديقا غير مطابق وهذا مندرج في ذلك
المعنى العام ايضا كما لا يخفى قوله ان يكون اجهل الناس اي اكثر الناس تصديقا بما هو خلاف
الواقع او اراد اقوى تصديقا بما هو خلاف الواقع قوله فان هذه الصفات
توجب لمحالها تميزا هذا على قوله تميزا من باب تفعل لا من باب فعل بخلاف قوله تميزا
في التعريف وليس المراد ان هذه الصفات توجب تميزا لمحالها باعتبار ذوات تلك المحال
فان تميز المحال باعتبار ذواتها متقدم على تلك الصفات وانما المراد انها توجب لمحالها
تميزا باعتبار اتصافها بها كما اشار اليه بقوله ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن
الجبان قوله صفة قائمة بمحل وانما قال قائمة بمحل مع ان الصفة لا تكون الا
كذلك تمهيدا لقوله فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم له قوله لا يحتمل ذلك المتعلق
نقيض ذلك التميز له وتوضيحه ان التمييز على ما نقل عن الشارح اما في التصور فهو الصورة
الذهنية ومتعلقه الماهية المتصورة ومعنى عدم الاحتمال هناك هو ان لا يحتمل ذلك
المتعلق الا ان تطابقه تلك الصورة بحيث لا يطابقه صورة منافية لتلك الصورة
مثلا ماهية الانسان المتصورة لا تطابقها صورة الفرس بحيث تلاحظ هي بهذه الصورة
واما في التصديق فهو الاثبات او النفي والمتعلق الطرفان ومعنى عدم الاحتمال
اما في صورة الاثبات فهو انه لا يحتمل الطرفان الا ان يتعلق بهما ذلك الاثبات بحيث

التصديق ه

فانه من باب التفعيل ح

لا يتعلق بها النفي او الشك او الوهم فليس المراد بالاثبات ههنا نفس الثبوت بل هو الاعتقاد
بالثبوت فنقيضه عدم هذا الاعتقاد وهو امر يتناول النفي والشك والوهم بخلاف
الثبوت اذ نقيضه الانتفاء فقط فتامل وقس عليه النفي والانتفاء كيلا يشتبه عليك
حال الاثبات بالثبوت وحال النفي بالانتفاء فان قيل يلزم مما ذكر ان لا يكون
العلم التصوري نفس الصورة ولا العلم التصديقي نفس الاثبات او النفي بل يكون صفة موجبة
لهذه الامور لكن لا نم ان وراء الصورة العقلية او الاثبات او النفي صفة موجبة
لها قلت الحال ما ذكرتم الا انهم قد يكتفون بالتغاير الاعتباري فيقولون مثلا
الضرب يوجب التاديب والعلم يوجب الكمال لزيد مع انه ليس وراء الضرب فعل
آخر يوجبه الضرب ويسمى تاديبا ولا وراء العلم امر آخر يوجبه العلم ويسمى كمالا فان قيل
لما ذا لم يعتبر مراد المص على الظاهر حيث لم يقل لا يحتمل ذلك التميز نقيضه متعلقة على
عكس التمييز الاول وكذا لم يقل لا يحتمل ذلك التميز نقيض ذلك التميز قلت لان التمييز في
الجهل المركب مثلا اي الاثبات او النفي فيه لا يحتمل ان يتعلق بنقيض الطرفين ولا بنقيض
نفسه فلا يكون تعريف العلم مانعا قوله انا سواء اراد به المفهوم المتصور او الطرفين
المصدق بها اذ الصفة والتميز انما يتعلق بالمتصور او المصدق به قوله والتصور ايضا اذ
لا نقيض له اذ المتناقضين بل هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما وكان هذا التمانع مختصا
بالتصديقات فحينئذ ظهر ان لا نقيض للمفهومات المتصورة ولا للتصورات والتميزات المتعلقة
بتلك المفهومات ايضا من غير فرق فحينئذ اراد الشارح نفي النقيض للتميز التصوري نفي اولا
النقيض للتصور بقوله اذ لا نقيض له اي للتصور وبقوله ولا تمانع بين التصورات ونفي ثانيا
النقيض للمفهومات المتصورة حيث قال فان مفهوم الانسان واللاانسان مثلا
لا يتمانعان له تنبيها على ان نفي النقيض للمفهومات المتصورة ونفي النقيض للتصورات
هما متلازمان لا انفكاك بينهما هذا وقد قيل لا معنى للابتناء على عدم النقيض ههنا
فانه لو سلم ان للتصور نقيضا فتعلقه لا يحتمل النقيض اذ كل متصور لا يحتمل غير صورته
الحاصلة اجيب اولا بان ابتناء شيء على شيء لا ينافي وجود مبنى آخر لذلك الشيء الاول على ان

وورود هذا السؤال ظاهر في عبارة التفتازاني حيث قال بناء على ان التصورات
لا نقائض لها لا في عبارة الشارح حيث قال اذ لا نقيض لها واجيب ثانيا
بان عدم الاحتمال في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك
مثلا نقيض الضاحك فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يكون متصورا
بالآخر هذا والحق انه لو فرضنا التناقض بين الضاحك بالفعل واللاضاحك دائما
مثلا فاما ان يكون اللام فيهما للجنس او للعهد فعلى الاول يكون المتصور باحدهما مفهوم
جنس الضاحك وبالآخر مفهوم جنس اللاضاحك فلا يتصور احدهما بالصورة المتعلقة
بالآخر وهو ظاهر وعلى الثاني يمكن ان يكون الملاحظ بهما شخصا معينا فيقال مثلا
هذا الضاحك بالفعل وهذا اللاضاحك دائما الا ان الآلة للملاحظة خصوصية
هذا الشخص هو مفهوم لفظ هذا ومفهوم لام العهد وهذان المفهومان مشتركان بين
الضاحك واللاضاحك فلا يتصور في كل منهما ان يكون المذكور في الطرف النقيض
نقيضا للمذكور في النقيض الآخر واما نفس مفهوم ضاحكا ولا ضاحكا في الصورة
المذكورة فكونه آلة للملاحظة خصوصية ذلك الشخص ممنوع فيما اذا لم يكن مطابقا له فتامل
قوله اذا اعتبر ثبوتها لشيء اي اذا اعتبر النسبة الثبوتية لها الى الشيء ايجابا
او سلبا قوله وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعني التصديقين
ظاهر هذا الكلام يشعر انه يتبع التناقض بين الايجاب والسلب اللذين هما
التصديقان وليس كذلك فانهما يرتفعان في صورة الشك فلعل الشارح اراد بهما
المصدق بها اعني الوقوع واللاوقوع او هو بنى كلامه على الاسناد المجازي
فاسند التناقض الى الاثبات والنفي للعلاقة بينهما وبين الثبوت واللاثبوت
واما نقيض الاثبات فهو نفيه في نفسه عن المحل لا نفي المحمول عن الموضوع كما توهم
وكذا نقيض النفي هو نفيه في نفسه لا اثبات المحمول للموضوع كما توهم ايضا قوله
لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا هذا منتقض بالكليات الفرضية نحو اللاشيء
واللاممكن والتصور المجهول المطلق فان افرادها تكون متصورة بهذه المفهومات

فلذا الحكم عليها في ضمن هذه المفهومات اما بالايجاب او بالسلب فهناك لا يتصور مطابقة
التصور لذي الصورة ولم يكن تلك الافراد افرادا فرضية هف وكذا قوله فالتصورات
كلها مطابقة الى آخره فيما او ممتنعا يكون منتقضا ايضا بتلك الكليات الفرضية اذا جعلت
هي آلة لملاحظة افرادها الفرضية وحكم عليها ايجابا او سلبا قوله فانا اذا راينا
من بعيد شبحا قد يقال فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور
في المثال المذكور هو الشبح الحجري والصورة الانسانية آلة لملاحظته كما اذا قلت
هذا الانسان مشيرا الى ذلك الحجر فالتصور في هذه الصورة لم يطابق المتصور
واما الجواب بان الصورة الانسانية ههنا مرآة لملاحظة الافراد الانسانية
في نفس الامر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في حكم الذهن بان تلك الصورة آلة لملاحظة هذا
الشبح المرئي فمدفوع بان الصورة الانسانية ههنا ليست مرآة لملاحظة الافراد
الانسانية اذ المعترض قد اعتبرها مع العهد كما اذا قلت هذا الانسان ولم يعتبرها مع
الجنس حتى يكون آلة لملاحظة الافراد الانسانية نعم يمكن ان يجاب بمنع كون الصورة
الانسانية آلة لملاحظة الشبح الحجري بناء على ان الآلة لملاحظة خصوصيته
انما هي صورة مع العهد والاشارة وهي مطابقة لذي الصورة قطعا واما الصورة الانسانية
فهي بالنسبة الى افراد الانسان في هذا المثال من قبيل العلم بالوجه لا من قبيل العلم بالشيء
من ذلك الوجه وبالنسبة الى الشبح الحجري ليست في شيء من القبيلين اصلا قوله
فالتصورات كلها مطابقة ومعنى المطابقة الصورة لذي الصورة ان يصح حمل احدهما
على الآخر بالمواطاة واما مطابقة العلم التصديقي فهي باعتبار تعلقه بالمتصور او المصدق به
قوله فانها تحتمل النقيض وانما لم يقل فان متعلق تميزها يحتمل النقيض لان السائل
لم يفرق بينهما ومبنى الجواب على الفرق بينهما قوله فلما نحن نعلم بالعادة ان الشاغل
لذلك الحيز المكان المخصوص مثلا حجر انه ههنا سؤال مشهور وهو ان المحكوم عليه بالحجرية
هو الفرد المخصوص المركب من الاجزاء الفردة وهو الشاغل الذي رأيناه فيما مضى وانه
يمتنع ان يكون ذهبا وغير حجر على القول بان الاجزاء متخالفة الماهية فعلى هذا لم يكن

اصلا والا لزم
تحقق تلك الافراد
م

ان يكون المحكوم عليه مما يتوارد عليه الحكمان المتقابلان هف اجيب بانا ناخذ المحكوم عليه
على وجه يتناول الحجرية والذهبية معا كالشاغل للمكان الفلاني وهذا القدر يكفينا
في ايراد النقض بالعلوم العادية ولو قلنا الشاغل الذي رأيناه فيما مضى حجر موجود الآن
هناك كان احتماله للنقيض بان لا يوجد هناك الآن لا بان يكون ذهبا مثلا اولا لكن
ان يكون ذلك الشاغل ذهبا نعم يمكن ان يكون بدله شاغل آخر في ذلك المكان وهو
ذهب مثلا قوله محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه او يتردد فيه المميز كما اذا شك فيه
ومتعلق التمييز في صورة العلم العادي لا يحتمل الشك ايضا لا في الحال وهو ظاهر ولا في المآل
لكن استناده الى موجب هو العادة مثلا قوله وانه ممنوع ثبوته في العلوم العادية
اي ثبوت الاحتمال لكنه ممنوع في مثل حكمنا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب
الآن ذهبا فان ذلك الجبل لا يحتمل غير حكمنا هذا لا في الحال وهو ظاهر ولا في المآل
لان هذا الحكم قد كان مخصوصا بالآن كما يدل عليه قوله لم ينقلب الآن فلو تبدل
المتعلق اعني الجبل مثلا بقدرة الباري تعالى في الزمان المستقبل لم يلزم احتمال النقيض
في ذلك الحكم الآني فرضا نعم يلزم انتفاء ذلك الحكم اذا فرض بدله حكم آخر لكن فرقا بين احتمال الانتفاء
وبين احتمال النقيض والاول ثابت في صورة تبدل دون الثاني فافهم قوله
والمعاني خصصت بالامور العقلية هذا هو مذهب الجمهور من المتكلمين كما سيجيء ان شاء الله
ويندرج فيها النسب الحكمية في التصديقات مطلقا اذ لا يتعلق بها الاحساس قطعا وكذا
المعاني الكلية مطلقا واما الجزئيات العينية فهي قبل الاحساس باحدى الحواس الخمس كانت
معلومة على وجه كلي ومندرجة في المعاني الكلية وبعد غيبتها عن الحواس كانت معلومة
ايضا الا انها حينئذ تكون معلومة على وجه جزئي كما اذا غمضنا العين بعد رؤية الحجر
مثلا وحينئذ كانت من المعاني الجزئية ومندرجة في قوله او جزئية وهي اعني
الجزئيات العينية عند احساسها ومشاهدتها باحدى الحواس الخمس كانت خارجة
عن المعاني ولا يقال حينئذ انها معلومة اذ الحيوانات تشارك الانسان في ادراكها
مع انه لا يقال في ساير الحيوانات انها عالمة بشيء قوله اذ يخرج بها عن حد العلم بالجزئيات

المتعلق م

كذا والجهل ايضا لان تقريره على كل واحد
من الاحتمالين بان فيه
م

اجيب بان من قيد المعنى بالكلية قد مال الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات
كما هو المشهور ويمكن ان يقال المقصود ههنا هو تعريف العلم المنقسم الى التصور والتصديق
والضروري والنظري وظاهر ان من حكم بلذته المخصوصة الوجدانية او بالمه كذلك فهو عالم
بلذته والمه باتفاق الشيخ والجمهور فلا منع لمخالفة الاجماع في التعريف المذكور مع الموافقة
لهم في التقسيم الآتي ثم ان كون الحكم بلذته والمه المخصوصين داخلا في العلم المطلق ظاهر واما
مجرد تخيل لذته والمه من غير حكم هناك فظاهر انه داخل في التعريف المختار ايضا ولا يخرج
بقيد المعاني فهو وان سمي علما عند الجمهور لكنه لا اعتداد به عندهم لمشاركة الحيوانات العجم للانسان
في ذلك قه تميز معنى عند النفس هذا تفسير باللازم المباين كما في قولهم الدلالة فهم المعنى من
اللفظ والمقصود ظاهر وهو تميز النفس معنى فالتميز مصدر من باب فعل لا من باب
تفعل فصح كما في هذا التعريف واعلم ان المناسب لمذهب الاشعري هو ان يترك
المعنى فيقال انه تميز شيء عند النفس قه واعلم ان احسن ما قيل وانما كان احسن لانه اظهر
من الاول ولان ظاهر التعريف الاول يشعر ان يكون الصفة امرا مغايرا بالذات للصورة
العقلية وللنفي والاثبات بخلاف هذا التعريف قه والتجلي هو الانكشاف التام وهذا
المعنى المتبادر من خصوصية لفظ التجلي لاشتهاره فيه او لان المطلق ينصرف الى الكامل
ومعنى كون الانكشاف تاما هو ان لا يكون هناك اشتباه لا في الحال ولا في المآل لاستناده
الى موجب من ضرورة او توقيف ودليل اللهم الا ان يطرء على المحل آفة او سهو
او نسيان فلم يبق ما كان موجبا في ذلك المحل قه بمعنى الادراك مطلقا على ما اختاره الحكماء
في تعريف العلم كما مر وقه ايضا اي العلم كما انه يتناول ساير الادراكات التصورية
والتصديقية يتناول ايضا الظنيات التي هي اضعف الادراكات قه
او انشائية كنسبة اضرب ونسبة خبرية ثم اعلم ان تصور النسبة الانشائية
في نحو اضرب داخل في قسم التصور من العلم وكذا تصور النسبة الخبرية في القضية المشكوك
فيها واما نفس الطلب ونفس الشك فهي غير داخلة في شيء من قسمي العلم ثم ان المشكوك فيه معلوم
باعتبار النسبة الحكمية فيه وغير معلوم باعتبار عدم حصول التصديق فيه قه والمتبادر

هو ح

من هذه العبارات وانما قال والمتبادر لانه يمكن تطبيقه على مذهب الامام على خلاف
المتبادر بناء على ان المراد بالخلاء عن الحكم هو ان لا يكون الحكم جزءا وبعدم الخلاء عنه
هو ان يكون الحكم جزءا بحيث لا يمكن خلو المجموع عنه قه كما يوهمه العبارات التي يعبر بها
عنه قال الشارح في بعض كتبه ولا عبرة بايهامها فان اهل اللغة لا يفرقون بين القبول
والفعل ويسمون القابل اسم فاعل والمقبول اسم مفعول واعترض عليه بانه ليس
الكلام في لفظ الفعل والانفعال بل في مثل الاسناد والايقاع والانتزاع ولا شك
ان اهل اللغة وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة في الكيف والانفعال
الا مجازا ولا ترتيب لما ذكره نعم لو استدل على فعلية الحكم بان اهل اللغة يطلقون
عليه الفعل وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول لكان لما ذكره ترتيب ونحن نقول
مقصود الشارح هو ان اهل اللغة لما لم يفرقوا بين القبول والفعل بدليل انهم يطلقون
على القابل اسم الفاعل وعلى المقبول اسم المفعول فلا يبعد انهم يطلقون على قبول وقوع
النسبة الحكمية وادراك وقوعها اسم الاسناد او الايقاع او الايجاب مثل الالفاظ
الدالة على معنى الفعل لغة دون معنى الانفعال فلا عبرة بايهامها او نقول قه
اسم فاعل واسم مفعول بالتنكير دون التعريف يشعر ان الكلام ههنا ليس مقصورا على
خصوصية لفظ الفعل والانفعال كما زعمه بل يتناول لفظ الاسناد ونحوه
يعني ان اهل اللغة يسمون القابل للشيء اسم فاعل اي اسما دالا على فاعلية ذلك الشيء
بحسب اصل وضعهم فيقولون مثلا عمل القلب واسناد القلب وفعل القلب ولم يفرقوا
بين الفاعلية والقابلية هناك مع ان الحق الواقع هو القابلية فتبصر قه والتصور
معه الحكم تصديق فالتصديق ح يتوقف على اربعة اشياء تصورات المحكوم عليه وبه والنسبة
الحكمية والحكم الذي هو فعل اختياري للنفس ولا يتوقف على خمسة اشياء كما توهم لان الحكم
نفس التصديق فكيف يتوقف على نفسه واما جعل التصديق عبارة عن المجموع المركب
من الاربعة او الخمسة فقد اورد عقيب هذا الكلام فارجع اليه قه كما ورد في
بعض الكتب يحتمل ان يكون مراده التنظير دون التمثيل اذ المراد ببعض الكتب ههنا

فعل ح

بعض كتب الشيخ حيث قسم العلم التصوري الى التصور الساذج والتصور مع التصديق
مع ان الحكم ادراك عنده لا فعل قوله فللعلم ح وهو التصور مطلق طرفي خاص له
هذا اشارة الى نفاية تقسيم العلم على تقدير كون الحكم فعلا من افعال النفس قوله فلا وجه له فعلا
كان الحكم او ادراكا اما اذا كان فعلا فلان المركب من العلم والفعل الذي ليس من قبيل
العلم لا يكون قسما من العلم ولان التصديق ح لا يكون له طرفي تخصيصها ذكر ولانه يلزم
بطلان الحصر في التقسيم اذ لو لم يعتبر الوحدة في مورد القسمة لما اذا كان بعض اقسامه
مركبا يلزم ان يخرج من التقسيم الثنائي قسم ثالث هو المجموع المركب من القسمين وان يخرج
من التقسيم الثلاثي قسم رابع هو المجموع المركب من الثلاثة بل يحصل اقسام ثلثة اخرى كل منها
مركب من اثنين من الثلاثة المذكورة فيلزم بطلان الحصر البتة واما اذا كان ادراكا
فللوجهين الاخيرين من الوجوه المذكورة ولانه يلزم بطلان الحصر في القسمين بوجه آخر
اذ الحكم خارج عنهما مع انه قسم من العلم اذ المفروض انه ادراك وذلك لان الحكم ح لا يجال له
تصديق وهو ظاهر ولا تصور الا ان يخالف الاصطلاح المشهور قوله متمايزان بالذات
الظاهر ان هذا الكلام مبني على مذهب الحكماء والامام اما على ما هو المتبادر من كلام
المص فجعلهما نوعين متمايزين بالذات يكون في غاية البعد لان الادراك بمقارنته
للحكم تارة وعدم مقارنته له تارة اخرى لا يكون نوعين متمايزين بالذات ثم انه
اورد عليه المنع المشهور وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الامتياز هنا
بالعوارض لا بالذات لا سيما اذا كان الحكم ادراكا وانما دفعه بالوجدان فرمائم يقبله
الخصم في مقام المنع قوله فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب اما انه لا يوصف
بالكسب فظاهر واما انه لا يوصف بالضرورة فلان الضرورة هي عدم الكسب عما من شانه
الكسب وليس من شانه الكسب ولان التعريف المذكور للحادث لا يتصور في علمه تعالى قوله
واذا قلت فلان لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه له قيل فيه بحث
لانا سلمنا ان هذا الكلام يفيد نفي القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا قلت فلان لا يجد
سبيلا الى كذا يفهم منه انه غير حاصل وهو غير قادر على تحصيله وكذا ان نقول اذا قلت

النفس لا تجد الى الانفكاك عن العلم الفلاني سبيلا فهم منه ان الانفكاك غير حاصل عند حصول
ذلك العلم في النفس وانها غير قادرة على تحصيل ذلك الانفكاك كما يشعر به قوله يلزم نفس المخلوق
فقول المعترض لكن مع عدم الحصول مسلم وانتفاء عدم الحصول ممنوع بخلاف العلم النظري
فانه لما كان تحصيله مقدورا كان الانفكاك عنه ايضا مقدورا بل كان نفس الانفكاك
ايضا حاصلا اذا ترك النظر بالاختيار واذا كان الانفكاك عن العلم الضروري
غير مقدور وغير حاصل فهم من ذلك ان نفس العلم الضروري يكون حاصلا بلا قدرة فلا يكون
تحصيله مقدورا فافهم قوله فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور
ينافي اللزوم له هذا انتزاع آخر من طرف السائل المذكور سواء كان السؤال المذكور معارضة
او نقضا اجماليا يعني ان الجواب المذكور انما يدفع السؤال عن القيد الثاني وهو قوله
لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا ولئن ان نورد السؤال على القيد الاول وهو قوله يلزم
نفس المخلوق فلا يفيد الجواب المتعلق بالقيد الثاني قوله قلت لعله اراد باللزوم
الثبوت مطلقا وانما عبر عن الثبوت باللزوم تنبيها على ان حصول علم الضروري للمخلوق
امر عارض كالامور اللازمة له بخلاف حصول العلم النظري له قوله او اراد
امتناع الانفكاك المقدور له فعلى هذا يكون تقدير الكلام هكذا يمتنع الانفكاك
المقدور عنه اي لا يكون الانفكاك عنه مقدورا فيلزم ان يكون عدم القدرة تفسيرا
لامتناع القدرة الا انه يظهر المقصود بعد ذكر المنع فلا اشكال قوله اذ لا قدرة
للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فان قيل لم لا يجوز ان يلتفت باختيار
الى امر آخر غير ذلك المعلوم الحاصل بالنظر ح يحصل الانفكاك المقدور عن ذلك العلم
النظري قلنا المقصود انه لا قدرة على تحصيله بعد حصوله والا يلزم تحصيل
الحاصل مع ان ما ذكرتم مشترك بين الضروري والنظري فيلزم ان يكون الانفكاك
عن الضروري مقدورا ايضا قوله هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا اي
اي دايما فقوله مطلقا قيد للعدم المضاف الى القدرة لا للقدرة المضاف
اليها وهذا اعني عدم القدرة على الانفكاك مطلقا هو المتبادر الى الفهم من اطلاق

التعريف المذكور والمقصود الاصلي هو ان لا يكون تحصيله مقدورا مطلقا كما ذكر وانه المتبادر
من التعريف ايضا قوله فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الاشتغال عنه مقدورا
وعلى هذه الملازمة منع قوي بناء على انه يجوز ان يكون التحصيل موقوفا على امور بعضها
مقدورا وبعضها غير مقدور كما في رؤية المحسوسات مثلا اذ هي موقوفة على تقليب الحدقة وهذا
مقدور وعلى وجود المرئي والكثافة وهما غير مقدورين ثم جاز ان يقال تحصيلها غير مقدور
مع ان تركها مقدور فان ترك التقليب بالاختيار يكفي في عدم حصول الرؤية واما الجواب
بانه اذا كان تحصيلها غير مقدور يلزم ان يكون الاشتغال عنها غير مقدور ايضا لان من شرط
القدرة صحة تعلقها بالضدين على السواء فهو مخالف لمذهب الاشعري وكثير من اصحابه على ما يجيء
في الكيفيات النفسانية من الموقف الثالث ان شاء الله تعالى وقد اجاب عنه بعض المولى المشهور
بسيد علي تغمده الله بغفرانه حيث قال الاشتغال عن العلم او عدمه لا امر وجودي فاذا انتفى
العلم وله اسباب بعضها مقدور وبعضها غير مقدور فظاهر ان غير المقدور منتف ايضا مع انتفاء
المقدور في صورة النزاع فيستند الانتفاء اليهما معا لا الى المقدور فقط والمركب
من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدورا ورد بان دعوى انتفاء غير المقدور عند انتفاء
المقدور غير مسلمة في مقام المنع لاحتمال ان لا ينتفي الاسباب الغير المقدورة عند انتفاء
المقدورة كما اذا انتفى تقليب الحدقة ولم ينتف الوجود والكثافة وساير الاسباب الغير الاختيارية
هذا ونحن نقول قوله اذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الاشتغال عنه مقدورا قضية مهملة
لم يذكر فيها اداة السور وليس المقصود منها ايراد البرهان بل المقصود حل عبارة الماضي في تعريفه
بقيد الامكان وظاهر انه اذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الاشتغال عنه مقدورا وثبوت (؟) في صورة
انتفاء غير المقدور كما هو الاكثر بناء على ان الاكثر اسباب الغير المقدورة اكثر من ان يحصى وهذا
القدر من اللزوم يكفي في ان يجعل اللفظ كناية فقوله لا يجد الى الاشتغال عنه سبيلا كناية عن
عدم القدرة على الاشتغال وعدم القدرة على الاشتغال كناية عن عدم القدرة على تحصيله بناء
على ان الكناية هي ذكر اللازم وارادة الملزوم ولما كان دلالة اللفظ على هذا المراد ظاهرا
وغير مستور لم يحترز في مقام التعريف عن سلوك هذا الطريق قوله بل يتوقف على امور غير مقدورة

و متى حصلت ه

لا نعلم ما هي وكيف حصلت قيل عليه الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور حكم لا يصح
اذ يجوز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور ويؤيده ما سيجيء
من انه يجوز ان يكون للكسب طريق آخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع عليه والجواب
ان الحس يغلط كثيرا فيرى الصغير كبيرا وبالعكس ويرى الواحد اثنين وبالعكس ويرى
المعدوم موجودا او الصفراوي يجد الحلو مرا الى غير ذلك كما سيجيء ان شاء الله وظاهر ان
من لاحظ ان هذه الاغلاط اسبابا غير مقدورة وانها لم توجد في غير موضع الغلط
وان عدمها تلك الاسباب اسباب لعدم الغلط بل مع اسباب اخر وجودية او عدمية لا بد منها
في عدم الغلط وان هذه الاسباب المركبة من العدميات والوجوديات غير محصورة لا يعلم
تفاصيلها الا بالاستقراء الى ان قضى حكم على تلك الاسباب اجمالا بانها اذا انضمت الى
الاحساسات التي لا غلط فيها كانت بحيث تضطر العقل وتلجئه الى الجزم بالاحساس مع انه
لا يعلمها على التفصيل ما هي وكيف هي ومتى هي قوله بخلاف النظريات اي تحصيل
النظريات بمجرد القدرة المتعلقة بالكسب بطريق جري العادة على ضرب انا اذا نظرنا
نظرا صحيحا مقدورا ان خلق العلم النظري بطريق جري العادة للعلم واما العلم الضروري
فلا يكفي في حصوله مجرد القدرة بل يتوقف ايضا وراء القدرة على امور كما ذكرنا لا يقال
النظريات كما يتوقف على قدرتنا يتوقف ايضا على امور ضرورية كالمبادي الضرورية
لانا نقول المبادي ونحوها هي مما يتوقف عليه نفس النظر المقدور وذلك لا يضر في كون نفس النظر مقدورا
كما ان صورة السرير مثلا مقدورة للنجار مع ان تلك الصورة كانت متوقفة على الخشب الغير
المقدورة والحاصل ان النظريات بعد حصول النظر المقدور لا يتوقف حصولها
على شيء آخر عادة بخلاف الضروريات فان الاحساس كتقليب الحدقة مثلا وان
كان اختياريا لا يكفي في حصول العلم بعده بل يتوقف ذلك العلم على امور اخر غير مقدورة لنا
اصلا كما ذكرنا قوله مثل علم الانسان بلذته والمه فان علم الانسان بلذة الاكل
والشرب والجماع لا يحصل بمجرد تلك الافعال الاختيارية فان بعضهم يفعل تلك الافعال
الافعال الاختيارية مثل ما فعله البعض الآخر ولا يجد في نفسه ذلك العلم ثم ينظر ان اجالا

و انها ظ

ان هناك كسبا آخر اذا انضمت هي الى تلك الافعال اضطرة الى ذلك العلم قوله
وكالعلم بالامور العادية له اذ لا عمل اختياريا للقلب يحصل به هذا العلم العادي الا
الالتفات والتوجه فليس بفعل اختياري على ما نذكره بعيد هذا الكلام باذن الله تع
قوله فهو اخص من الضروري وذلك لان التفات النفس الى البديهي بالمعنى الاول
ليس امرا حاصلا بمجرد اختيارها فان معنى الالتفات هو التوجه الى خصوصية الملتفت اليه
فلو كان هذا التوجه امرا حاصلا بالاختيار لكان مسبوقا بالقصد والاختيار فيلزم ان
يكون هناك توجه آخر سابق على التوجه المذكور اولا وهذا التوجه الآخر اما ان يكون
توجها الى ذلك الملتفت اليه فيلزم ان يكون ذلك الملتفت اليه معلوما قبل ان يكون معلوما
معه واما ان يكون توجها الى التوجه المذكور اولا وهذا خلاف الواقع وخلاف
المفروض ايضا ولما كان الالتفات غير حاصل بمجرد القدرة والاختيار كان العلم
الذي اثبته بمجرد الالتفات مندرجا في الضروريات فهو اخص من مطلق الضروري
قطعا قوله بالقدرة الحادثة اي بمجرد القدرة الحادثة فخرج الضروريات التي كان للقدرة
الحادثة فيها مدخل من غير استقلال فيها وانما قيد القدرة بالحادثة لان الكلام
في العلم الحادث كما ورد العلم الحادث المقدور تحصيله بالقدرة القديمة يتناول الضروري
ايضا فقيد بالحادثة ليخرج العلم الضروري قوله مع انه لا يحصل الا معه اي مع ان العلم
الضروري لا يحصل الا بتبعيته لان كلمة مع تدخل على المتبوع كما هو المشهور فلا يتوجه النقض
بالمقدمات ثم ان قوله لا يحصل معه بعد قوله لم ينفك النظر الصحيح عنه يدل على التلازم بين العلم والنظر
فلا يتوجه النقض ايضا بالعلم بالله تع والامر من النظر المخصوص مثلا ثم انه لا يرد على التعريف
العلم بالعلم كما توهم اما اولا فلان العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم بذلك الشيء عندنا
والا لزم ثبوت علوم غير متناهية على ما سيجيء في النوع الثامن من الكيفيات النفسانية واما ثانيا
فلان المراد النظري يحصل من النظر بلا واسطة على ما هو المتبادر فلو سلم المغايرة بين العلم
والعلم بالعلم يخرج العلم بالعلم بالقيد المراد منه فلا اشكال قوله فان الالهام والتعليم
غير مقدورين لنا بلا شبهة ان قيل قد ذكر الشارح رح في حاشية المطالع ان العلوم

الحاصلة بالتعليم علوم نظرية فيلزم ان يكون النظري غير مقدور قلنا كلامه ههنا على
مذهب القاضي وهو لا يكون قائلا بان العلم الحاصل بمشاركة المعلم نظري وكلامه هناك على
اصل الحكيم فلا مخالفة بين الكلامين قوله وكذا التصفية لاحتياجها الى مجاهدات شاقة في
بعض الامزاج له قد يقال ان احتياج الى المجاهدات المذكورة يقتضي صعوبة الحصول لا عدم
القدرة حتى يخرج عن المقدورية ولنا ان نقول قوله فلا يليق بها مزاج بشعر ان
المزاج له مدخل في العلوم الحاصلة بالتصفية وان كان بطريق جري العادة ولا شك ان
الامزجة غير مقدورة لا يقال لكن العلوم النظرية في ان المزاج له مدخل فيها فان من كان
مزاجه اعدل فهو الى تحصيل العلم النظري كان اقرب لانا نقول هذا التفاوت انما يكون
في حصول نفس النظر واما بعد حصول نفس النظر فلا يكون تفاوت بين الاشخاص في حصول
العلم النظري بطريق جري العادة اللهم الا ان يعرض هناك آفة ولا كلام فيه
بخلاف التصفية فان الاشخاص كانوا بحيث يحصل فيما بينهم تفاوت في العلم الحاصل
بالتصفية وان تساووا في تلك الافعال الاختيارية والمجاهدات الشاقة فلهذا الحكما حكموا
ان الفعل المقدور لنا كاف في النظري دون الرياضي قوله فان كل مقدور لنا يتضمنه
النظر الصحيح اذ قد عرفت ان العلوم الحاصلة بالاحساس وبمجرد الالتفات وبالمجاهدات
وغيرها ليست بمقدورة واما مجرد الاحتمال العقلي فلا اعتبار له ههنا قوله ضروري بالوجدان
فقوله فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته تنبيه على ذلك الوجداني لا استدلال
عليه وكذا قوله فيما بعد فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح تنبيه
لا استدلال قال المص في شرح المختصر وجود الاقسام الاربعة وجداني لا يحتاج الى الاستدلال
وقال الشارح هناك من انكر شيئا من هذه الاقسام فهو اما معاند يجحد الحق بعد
عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة تسد باب المناظرة واما جاهل بمعنى ما انكر فينفهم
معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره انتهى كلامه فمن ههنا يعلم ان اعتبار الوجدان
يكون مقبولا في الضروريات الوجدانية واما اعتباره في النظريات مطلقا او في الضروريات
الغير الوجدانية ~~واما اعتباره في النظريات مطلقا او في الضروريات الغير الوجدانية~~

كما اذا كان فيها نوع خفاء بوجه ما فليس بمقبول فلذا يكون الوجدان مردودا في بعض المواضع
كما ان يشتبه الحق الى ان يجي قوله واولى لامور الظاهر ان هذا الاستدلال على طريق
التنزل عن دعوى الضرورة الوجدانية لا انه تنبيه على ذلك المدعى كما يدل عليه قوله فيما بعد
والحق ان هذه حجة اى قوله لاعلى من يجحدها مطلقا ويحتمل احتمالا مرجوحا ان يجعل تنبيها
نقوله والحق ان هذا حجة اى تنبيه على من اعترف الخ قوله لزم الدور او
التسلسل هذا على تقدير ان يكون جميع التصورات او التصديقات نظرية واما على تقدير
كون جميع اليقينيات كسبية دون الظنيات مثلا فلا يلزم الدور او التسلسل لجواز ان
يحصل اليقين باجتماع دلايل ظنية كما صرح به في شرح المقاصد لا يقال النظر في الظنيات
لا يفيد اليقين اتفاقا كما صرح به في شرح المقاصد ايضا لانا نقول ذلك انما يكون
في واحد واحد من الانظار الظنية لا في مجموع تلك الانظار الظنية غاية ما في الباب
انه يصدق على مجموع تلك الانظار انه نظر في اليقيني الذي هو مجموع الظنيات
دون كل واحد واحد هذا ثم ان الشارح قال فيما نقل عنه منه وفي بعض كتبه ايضا
واعلم ان لزوم الدور او التسلسل انما يتم في التصورات مطلقا وفي التصديقات
اذا امتنع اكتسابها من التصورات وعليه رد مشهور وهو ان التصديق بمناسبة
المبادى للمطلوب مما لابد منه وهو ايضا نظرى على ذلك التقدير فلو جوزنا اكتساب التصديق
من التصور فلزوم احد المحالين يكون في التصديق بالمناسبة باقيا بحاله فيتم
الدليل في كل واحد من القسمين وسقط المنع وكذا يسقط بهذا المنع منع استحالة
التسلسل في التصديق منعا مستندا على جواز كون النفس قديمة وذلك لانه لو فرض كون النفس
قديمة وحصل المطلوب بطريق التسلسل ففي كل مرتبة لابد ان يحصل التصديقات بالمناسبة
والمفروض ان التصديقات بالمناسبة نظرية فيلزم التسلسل الغير المتناهية في المراتب
الغير المتناهية وهذا محال وان كانت النفس قديمة اذ لا يمكن لها ان يحصل مطلوبا تصديقيا
بالتسلسل الغير المتناهية ويمكن ان يقال في الرد المشهور انه لو فرض اكتساب التصديق
من التصور فلم لا يجوز ان يكتسب بديهة التصديق بالمناسبة فانه يمكن ان يترتب تصورات

معلومة عنده ايضا كما شيا كما في المناسبة ايضا وهكذا الى ان يصل النوبة الى تصورات
لها مناسبة للمط فترتيبها كما في المناسبة فيحصل المطلوب التصديقي وان لم يصدق
انه المطلوب وبهذا القدر من الاحتمال يكفي في مقام المنع وكذا ان تقول في بيان اسقاط
المنع المبنى على كون النفس قديمة انه لابد لكل مطلوب تصوري او تصديقي من امرين معلومين
حتى يحصل الترتيب بينهما ولابد ايضا ان يكون لكل من الامرين امران آخران معلومان
قبله حتى يحصل الترتيب بينهما فيكون الامور المعلومة في المرتبة الثانية من المطلوب
اربعة ولابد ايضا لكل واحد من تلك الامور امران معلومان قبله فيكون الامور المعلومة
في المرتبة الثالثة من المط ثمانية وهكذا يكون الامور المعلومة في المرتبة الرابعة ستة عشر
وفي المرتبة الخامسة اثنين وثلثين وهكذا الى غير النهاية فلو فرض كون النفس قديمة لا يمكن
لها تحصيل معلومات متزايدة متضاعفة الى غير النهاية في مراتب غير متناهية فيلزم المحال البتة
وان كانت النفس قديمة فتامل قوله ليس يتم بجميع مقدماته اشارة الى ان السؤال
المذكور نقض بانه يستلزم الدليل المحال ويمكن ان يجعل السؤال منعا مع السند كما يشعر به قوله
لا على من يجحدها مطلقا الى قوله يتجه عليه منع المعلومية وكل من الوجهين يمكن تطبيق الجواب
عليه قوله على من اعترف بان لنا معلومات اى اعترف بان لنا معلومات في الجملة
مع انه لا ينكر معلومية بعض القضايا والافله ان يمنع كل ما اورد المعلل اذ لم يثبت
ضروري بعد قوله وبعضه نظرى بالضرورة ذكر في شرح المقاصد ان عبارة المواقف
ربما توهم ان الكل ليس بالوجدان لكن المراد ما ذكرنا ان المراد ان الكل ايضا بالوجدان
كما ذكر الشارح منه وانما سلك المص هذه الطريقة تفننا في العبارة وقصدا
الى ايهام الجمع بين النقيضين اى بين النظر والضرورة بعد التنبه على صحة الوجدان
قوله اى تلك المذاهب ثلثة بل الطرايق ثلثة ان المذاهب جمع مذهب
فلا معنى لعكس تانيث العدد منه بخلاف الطرايق جمع طريقة قوله وهو
قول الامام الرازى نقل عنه انه قال وقد وقع في بعض نسخ الكتاب وهو قول الامام
الرازى بعد قوله وبه قال ناس لكن بما نقلنا من كلام الامام وكلامنا فيه تبين ضعيف

ساكان فرض محالا للحقيقة التصديق على طريق ترتيب التصورات اخر معلومة عنده ايضا م

المذكورين م

بفي النسخة بهذا الكلام ووجه ذلك ان المراد بالضروري في قول الكاتبي من اصحابنا هو ما يقابل الكسبي
ويتناول التصور والتصديق والضروري في قول الامام هو ما كان بمعنى البديهي ولا يتناول التصور
اصلا اذ العلم عنده هو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب كما مر في تعريفه قه اذ لا تاثير لها عندنا
في الكسبي على هذا المذهب لا يكون للقدرة تاثير في حصوله فلم يوجد للكسبي مثال على اصحابنا
بخلاف المعتزلة قه اي ببعض من الكل ك يشير الى التاويل في ارجاع الضمير في توقفه قوله
ان اراد ان كلاهما يكونان متلازمين فلان كلا منهما واحد او فيه نظر اذ ليس بينهما ارتباط
عقلي يوجب ذلك وذلك مثل الارتباط بين العلة الحقيقية والمعلول والارتباط بين الكل والجزء
والارتباط المتضايفين قه فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة فيكون النزاع بينهم في
مجرد التسمية قه لا على سبيل التوليد اي لا على سبيل توليد فعل العبد وان كان
على سبيل توليد فعل الباري تعالى كما سيجيء ان شاء الله او اراد لا على سبيل التوليد مطلقا على معنى انه
اذا وجد النظر وجد العلم البتة مع امتناع الانفكاك بينهما بدون علية احدهما للاخر كما بين الابوة
والبنوة مثلا قه وقد نسب هذا القول اي القول بوجوب العلم من النظر قيل
القاضي وامام الحرمين فقد اراد بالوجوب الوجوب العادي دون العقلي قه لان المطلوب
التصوري اما مشعور به ك ذكر في شرح المقاصد الدليل منقوض بكسبية التصديق واجيب
بان المطلوب التصديقي مشعور به تصورا فلا يلزم تحصيل الحاصل اذ المطلوب المجهول هو التصديق
قه فلا يطلب ايضا قيل عدم الطلب مسلم وبطلانه ممنوع اذ يجوز ان يترتب
اشياء مخصوصة ليمتحن فيرى هل يؤدي تلك الاشياء الى شيء ام لا فيتفق ان يؤدي هي الى تصور
مخصوص من غير ان يكون مما طلب اصلا لذلك التصور قلنا فذلك مثل ان يؤدي الى شيء يطلب
لذلك الشيء فذلك الشيء اما مشعور به او غير مشعور به فلا بد من الجواب الآتي قه فنادى الامام
اي رجع الامام الى تقرير آخر للدليل بحيث يندفع عنه المنع المذكور قه بعد استيفاء الاقسام
اشارة الى ان الوجه الاول يكون ذا اجزاء ثلثة ووجه الجواب الى اختيار الشق الثالث من
شق الترديد الشق الثالث من الترديد بين تلك الاجزاء الثلثة قه ولا شيء وفي بعض
النسخ بشيء بالباء الجارة واكثر النسخ شيء مرفوع بدون الباء الجارة فعلى هذه النسخة لم يذكر فرق

بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه ولعل مبنى ذلك في هذا الجواب هو ان الامام
لم يفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه وكذا الغلط نشأ في قوله بل قد يتصور
شيء على ما وقع في اكثر النسخ بدون الباء الجارة قه فان الوجه المجهول هو الذات
والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها ذكر في شرح المقاصد ان المجهول المطلوب
لا ينحصر في الحقيقة ولا في العوارض وما ذكر في المواقف ان المجهول هو الذات والمعلوم
بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الاهم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه
على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب
بعض العوارض كان ذلك بالدليل لا التعريف ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان
هو مجهولا لا بحقيقته هذا كلامه وقد اعترض على قوله وتنبيه على ان مجهولية الذات
لازمة فيما يطلب تصوره بانه لم لا يجوز ان يتصور الشيء ببعض عوارضه بعد معرفته
بكنهه فان كونه معلوما بكنهه لا ينافي كونه مجهولا ببعض عوارضه فاذا رتبت هذه العوارض
وجعلت آلة لملاحظته حصلت معرفته برسمه بعد معرفته بكنهه ولا شك ان مجموع المعرفتين
اقوى من معرفة الكنه وحدها ثم ان قه التي يطلب تصورها بكنهها ظاهر في ان الوجه
المطلوب هو جهة الكنه دون العوارض فقوله او بوجه اتم مما ذكره وان لم يبلغ الكنه صريح
في ان الوجه المطلوب اعم من الكنه والعوارض فلعل غرضه هو التنبيه على ان كلام
المص هنا قابل للتوجيهين المذكورين فالاول للتنبيه على ان مطلوبية الكنه اكثر وهو ان
حصوله اهم والثاني للتنبيه على قصد التعميم لكل ما يطلب بانواع التعريف الاربعة
فعلى الفرض يمكن تطبيقه على كل من التوجيهين وذلك ان تقول ان قوله او بوجه اتم مما ذكره
مقدر ايضا بعد قوله يطلب تصورها بكنهها فيكون اول الكلام مناسبا لآخره ويكون
آخره قرينة للاول ويؤيد هذا التقدير قوله فيما بعد وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات
اي ذات المطلوب وعينه يعني ان ذاته مطلوب تصورها بالكنه او بالوجه الآخر فتامل
قه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات
المطلوب قيل في هذا الجواب اعتراف بالامور الثلثة جزما احدها الوجه المعلوم

والثاني المطلوب المجهول والثالث هو الوجه الذي طلب به ذلك المطلوب المجهول وهذا الوجه
الثالث هو المعرف بكسر الراء وهو غير المطلوب المعرف اما بالذات اذا كان التعريف
بالرسم واما بالاعتبار اذا كان التعريف بالحد ولا شك ان هذا الوجه الثالث مجهول ايضا
وقت طلب المطلوب فهو المراد بالوجه المجهول ههنا وهذا القدر يكفي في اثبات الامور
الثلثة مع ان الواقع كذلك والجواب ان المقصود الاصلي من التعريف لما كان هو
ملاحظة المطلوب بهذا الوجه لا حصول هذا الوجه في نفسه وملاحظته قصدا صار هذا
الوجه راجعا الى المطلوب وتتمة له وطريقا اليه فلم يعتبر امرا ثالثا بل قيل المجهول هو
المطلوب بالتعريف والمطلوب بالتعريف هو ذلك المجهول على التعاكس غاية ما في الباب
ان التعريف لم يحصل بعد بخلاف الوجه المعلوم فانه معلوم وقت الطلب وآلة لملاحظة
المطلوب ايضا على ان معرفة الحد مثلا يكون من قبيل العلم بالوجه لا من قبيل العلم بالشيء
من ذلك الوجه لكنها يكون سببا لذلك فلا اشكال قوله ظن ان العلم الجلي نوع
يغاير العلم التفصيلي مقصود الامام ههنا هو نفي العلم الاجمالي بحيث يكون نوعا من العلم
مغايرا للعلم التفصيلي وحاصلا قبل التفصيلي ثم بعد حصول التفصيلي يحصل هناك علم آخر
اجمالي ايضا هو تصور المطلوب الحاصل بواسطة ذلك التفصيلي فان قيل ما ذا يقول
الامام في انه يحصل معرفة الانسان مثلا بالضاحك ثم بعد الطلب يحصل معرفته بالحيوان الناطق
الناطق قلت هو يقول ان هناك معلومات بعدد العلوم يتفاوت كل منها قلة وكثرة
وليس هناك معلوم واحد يتفاوت العلوم المتعلقة به اجمالا وتفصيلا او ضعفا وشدة قوله
اذ العكس المستوي لعكس نقيض كل منهما والظاهر ان هذا السؤال نقض اجمالي بان يقال
دليلكم يستلزم المحال وكل ما يستلزم المحال فهو محال فان قيل عكس نقيض كل منهما
بنافي عكس نقيض الآخر وهذا القدر يكفي في عدم اجتماعهما في الصدق بناء على انتاج دليل الآخر
يستلزم انتفاء اللزوم قلت لم الان هذا التعيين الطابق ولعل المص قصد ان يذكر منافاة
لازم احدهما لعين الآخر صريحا وكذا ما يقال في ايراد النقض ان عكس نقيض كل واحد منهما
مع عين الآخر يكون قياسا منتجا للمحال هكذا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به

يمتنع

يمتنع طلبه فينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه هف فانه ايضا راجع الى التعيين الطابق قوله
وهو اخص من نقيض الكل لانه اعني قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه موجبة جزئية
معدولة المحمول ونقيض الكل اعني قولنا ليس بعض غير المشعور به يمتنع طلبه سالبة جزئية
بسيطة وهذا اعم من المعدولة المذكورة لانها تحتاج الى وجود الموضوع بخلاف السالبة
المذكورة وانت خبير بان قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه لو جعل موجبة سالبة المحمول
كان مساويا لنقيض الكل على ما بين في موضعه لكن ينافيه ايضا وكذا الكلام في قوله
وهو اخص من نقيض الاول قوله لم يتم عليه البرهان هذا على زعم المتأخرين و الا
فقد قام عليه البرهان واين المحتون في موضعه فان قيل المتأخرون قائلون
بعكس النقيض على طريق القدماء اذا لم يكن موضوع القضية اعم المفهومات فانهم لا ينكرون
ان قولنا كل انسان حيوان ينعكس الى قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بانسان فلما ذا منعوا الانعكاس
ههنا قلت لان مفهوم المشعور به من قبيل ما هو اعم المفهومات كمفهوم المطلق والمتصور المطلق
قوله ان ما ليس تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا فانه جاز ان يكون تصديقا
مثلا فيصدق قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وايضا جاز ان يكون
معدوما قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به صادق على التصديقات فيصدق الحكم عليها
بانها لا يمتنع طلبها قوله الماهية اي المفهوم التصوري انما فسر الماهية بالمفهوم التصوري
لان المتبادر من لفظ الماهية هو الكنه فاذا قلنا الماهية ان عرفت يتبادر الى الفهم
ان كنه الماهية ان عرفت فقال اي المفهوم التصوري مطلقا سواء عرفت بالكنه او بالوجه
ثم انه اراد بالمفهوم التصوري ما من شانه ان يفهم ويتصور كما هو المشهور بين الجمهور قوله
فلان جميع الاجزاء نفسها واما ذكر التعريف بجميع الاجزاء في قسم التعريف بالحد
مع ان جميع الاجزاء نفس الماهية لانه نظر الى الاجزاء باعتبار اجتماعها في التعريف
قوله اي وعرف الجزء الخارج هو منه اشارة الى ان في عبارة المص مسامحة
محتاجة الى التاويل المذكور لان المفهوم من ظاهر كلام المص هو ان يكون المعرف بفتح الراء
خارجا مع ان المقصود هو ذكر كون المعرف بكسر الراء خارجا قوله وهو ممنوع لان

بحيوان ليس

مقصود الامام هو نفي التعريف مطلقا بالكنه او بالوجه قوله وان عرف فيلزم التعريف بالخارج
ولو فرض ان الجزء المعرف بفتح الراء داخل في البعض المعرف بالكسر التعريف بالخارج مع انه لزم م
يلزم الدور قوله واجاب عنه بعض المتاخرين يمكن توجيه كلامه بحيث يكون راجعا
الى الجواب الحق اي جميع اجزاء الماهية بالاعتبار اذ كل واحد متقدم عليها فكذا الكل يكون جزء الماهية م
متقدما عليها باعتبار تفصيل الاجزاء فان جميع الاجزاء باعتبار التفصيل يكون متقدما
على جميع الاجزاء باعتبار الاجمال قوله قلنا في دفعه هذا الجواب سيظهر بطريق المعارضة
هذا مبني على ان لا يجعل الجواب المذكور لبعض المتاخرين منعا مع السند بل يجعل معارضة
في المقدمة القائلة بان جميع الاجزاء نفسها ويجعل المعارضة مبنية على ان يكون تلك
المقدمة في حكم المدلل وان لم يكن لها دليل فلا يرد ان يقال ان قوله الماهية لو كانت
غير جميع الاجزاء الخ كيف يكون معارضة مع انه لم يسبق دليل لتلك المقدمة وكذا لا يرد ان يقال مناقضة
ان قوله لا يلزم من تقدم كل تقدم الكل كيف يكون مع انه كلام على السند
فتامل قوله ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا ما باستلزام الدليل المحال وهو تخلف الحكم
عنه قوله فان اراد هذا المجيب بر بدیبان تقدير المعطوف عليه لقوله وان اريد به
ثم ان الجزء الصوري ليس معتبرا في التعريفات على ما حقق في موضعه الا ان المقصود ههنا
هو الالزام على المجيب على تقدير كون الصورة معتبرة في التعريفات وداخلة في الحد التام
مع ان الكلام في التعريف بجميع الاجزاء قوله يحصل للشارح تصور آخر مغاير لذلك
الخ لا يقال قد نقل عن القاضي آنفا ان جميع الاجزاء نفس الماهية بالذات والتغاير بينهما
بالاعتبار فقط فكيف يقال انه يتبادر من هذه العبارة انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء
مجتمعة مرتبة يحصل تصور مغاير لذلك المجموع بالذات واما المغايرة بالاعتبار فقط
فهي معتبرة ايضا في قوله والحق انه لانا نقول ما نقل عنه آنفا انما يدل ظاهرا على ان
جميع الاجزاء المتصورة نفس الماهية بالذات ولا يدل على ان تصوراتها نفس تصورها
بالذات الا بدليل خارجي يدل على ان العلم نفس المعلوم بالذات فاذا كان نفس الكل الجميع
واحدا بالذات كان تصوراهما ايضا واحدا بالذات قوله مع ان تلك الصور

المجتمعة

المجتمعة تصور الماهية وهذا هو الانسب في دفع كلام القاضي حيث قال فمجموع التصورات
المتعلقة بالاجزاء هو المعرف الموصل الى التصور الواحد واما قوله بل عينها اي بل تلك الصور
المجتمعة عين الماهية فهو زيادة ترق في دفع كلام القاضي ايضا بناء على ما هو الحق عند
المحققين من ان العلم والمعلوم واحد بالذات ومغاير بالاعتبار على ما سيجيء في مباحث العلم
ان شاء الله تعالى قوله امر خارج عنها لازم لها لان ايقاع الاجتماع لما كان خارجا عن الماهية
تكون الماهية حينئذ مجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين تكون الماهية حاصلة
من غير اثر للنظر والاكتساب اصلا اذ الشيء حاصل عند حصول جميع اجزائه لكن هذا المجموع انما
يحصل بالكسب الذي هو جميع تلك الاجزاء وترتيبها كما صرح به فيما بعد لانا نقول الاجتماع وان كان
امرا خارجا عن الماهية الا انه شرط لحصولها في الذهن وهو المعنى بكونه لازما لها بمعنى ان الاجتماع
لازم متقدم لا انه لازم متاخر فاذا كان الجنس والفصل حاصلين باشتراط اجتماعهما في
الذهن كان للنظر والاكتساب اثر في حصول الماهية البتة اذ الاجتماع انما يحصل بالجمع
والترتيب الذي هو عبارة عن الكسب وهذا الجواب يعني كون الاجتماع امرا خارجا لا يحتاج
الى ذكره في جواب الامام الا ان ذكره بيان للواقع قوله وكان كل واحد من الاجزاء
انما هو لبيان ان التغاير الاعتباري اجمالا وتفصيلا يكفي في جواز كون جميع الاجزاء هو ما
يرد الامام في قوله لا يجوز التعريف بجميع الاجزاء قوله ستراه بطرد هذه المغلطة
الثانية في نفي التركيب لان حاصل الوجه الثاني هو الترديد في معرف الشيء بان يكون ذلك
المعرف نفس المعرف في ذلك الشيء او غيره وايراد المحال في الجميع وحاصل ما ذكره في نفي التركيب
عن الوجود مثلا هو الترديد في اجزاء الشيء بان يكون تلك الاجزاء نفس ذلك الشيء او غيره
وايراد المحال في الجميع ايضا ومقصود الشارح من ذكر قوله وستراه انه هو التنبيه على ان هذه
المغلطة لما وردت في مواضع اخر بتغيير ما فعلى المتعلمين ان يجيبوا بتغيير ما بما اجاب به الشارح
ههنا ايضا وسيجيء امثال هذا التنبيه من الشارح في مواضع عديدة باذن الله تعالى
قوله الا انه فيه اشعار الخ يعني انه قيد التركيب بالخارجي اشارة الى النقض
الاجمالي بما هو ثابت بالبداهة وهو تركيب بعض الاشياء في الخارج قوله او نحار

هذا معطوف على قوله هذا كما ذكرنا، عطف باعتبار المعنى اى تختار ان التعريف كما ذكرنا يكون
بجميع الاجزاء او تختار انه ببعض الاجزاء وذكر فى شرح المقاصد ان القدح فى بعض
مقدمات هذا الاستدلال كاف فى دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء
وبالبعض وبالخارج احتيج الى التفصى عن الاشكالات الثلث قوله فاذكر من ان
معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها هذا هو المفهوم مما سبق من قوله عرف ذلك البعض
نفسه والخارج وما سبق مبنى على هذا كما لا يخفى قوله وليس يلزم من ذلك اى من تحصيله
الماهية تحصيله معرفة شئ من اجزائها فان قيل فيلزم ح ان يكون صورة كل جزء
مرآة نشاهد بها نفس الماهية دون اجزائها وهذا خلاف ما ذكره فى التوضيح المذكور آنفا من قوله
ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا قلنا ما ذكره فى ذلك التوضيح انما هو متعلق
بالتعريف بجميع الاجزاء واما التعريف ببعض الاجزاء فان كان اجزاء المعرف امرا بسيطا
يكون صورة ذلك الجزء مرآة نشاهد بها نفس ذلك الجزء اولا ثم نشاهد بها نفس الماهية ثانيا
وان كان اجزاء المعرف امرا مركبا كما هو الاكثر يكون صورة كل جزء من ذلك المركب مرآة نشاهد
بها ذلك الجزء ثم نشاهد بها الماهية قصدا بعد اجتماع تلك الصور وعلى التقديرين لم يلزم من تحصيل
المعرف معرفة الماهية تحصيل معرفة شئ من اجزائها فلا اشكال قوله الا يرى ان الجزء
الصورى لم يرد به ما هو بمنزلة الجزء الصورى فى المركب الصناعى كما توهم بل اراد به الجزء الصورى
حقيقة على ما هو المشهور والمقصود هو ايراد التنظير فى سند المنع يعنى انه لم لا يجوز
ان يكون اجزاء المعرف كالجزء الصورى فى المركب الخارجى فكما ان الجزء الصورى علة لحصول
الماهية فى الخارج وليس علة لحصول شئ من اجزائها فى الخارج كذلك اجزاء المعرف علة لحصول
الماهية فى الذهن وليس علة لحصول شئ من اجزائها فى الذهن اما الهيئة الاجتماعية فليست
بلازمة فى اجزاء المعرف كما فى التعريف بالمفرد وعلى تقدير لزومها فهى شرط خارج كما مر قوله
عاد الاشكال بحذافيره اى بجوانبه ونواحيه الى تعريفه اى الى تعريف ذلك البعض بذلك الغير
قيل اراد بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وفيه نظر اما اولا فلانه
خلاف الظاهر والمتبادر اذ الظاهر المتبادر هو الاشكال المذكور المردد بين النفس والجزء

سهام

والخارج واما ثانيا فلان جواب الاشكال المتعلق بالخارج لم يات بعد فالمناسب
ان يقال ح ويأتى جواب ذلك الاشكال فيما بعد برمته الاشكال المتعلق بالخارج
لم يات بعد فالمناسب الظاهر انه اراد الاشكال المتعلق بمطلق التعريف اذ يمكن
ان يقصد توسيع الدائرة فيقال مثلا ذلك الغير المفروض اما ان يكون نفس ذلك البعض فى
نفس الامر او جزئه او خارجا عنه اما الاول مع انه خلاف الظاهر فلانه يستلزم
معرفته قبل معرفته الى آخر الاشكال بحذافيره ويمكن ان يقال ايضا انه اراد الاشكال
بحذافيره سوى النفسية بقرينة ذكر الغير لكن الفصل للمتقدم فان من دابهم توسيع
الدائرة وذكر ما يؤدى الى خلاف ما هو المفروض على ما سيجئ نظائره ان شاء الله تعالى
قوله على تصور الماهية بوجه ما واما نفس هذا الوجه فلا يجب اختصاصها بالماهية
ولا العلم باختصاصها بها قوله فان قيل الامور الداخلة الخ هذا تغيير للوجه الكائن من طرف
الامام وايراد وجه آخر قوله حاصله ضرورة قيل الضرورة المذكورة ههنا اعم
من الضرورة ابتداء او انتهاء فان قيل القول بالضرورة يؤدى الى القول بجواز الكسب
فى التصور لان الانتهاء انما يكون بالكسب قلنا مقصود الامام ههنا توسيع الدائرة
فى الفرض والتقدير ثم ايراد المحال ح بناء على امتناع الكسب فى التصور سواء كان
الانتهاء الى الضرورى بالكسب او بغيره غاية ما فى الباب ان يكون هذا الوجه
مبنيا على تقدير محال وتقدير المحال ليس امرا خارجا عن دابهم هذا الا ان الترديد فى قوله
فاما ان يتسلسل او ينتهى الى ما حصوله ضرورى لا يناسب تعميم الضرورة المذكورة بحيث
يتناول الضرورة ابتداء او انتهاء بل المناسب ح ان يترك الترديد فيقال يتسلسل
الكلام اليه فيتسلسل لان تقدير الكلام ح واما اذا لم يكن حصولها
ضروريا ابتداء امتنع التعريف بها لانه ح يلزم التسلسل او ينتهى الى ما حصوله ضرورى
اما امتناع التعريف على تقدير التسلسل فظاهر واما على تقدير الانتهاء الى ما حصوله
ضرورى فلانه يندرج فى القسم الثالث اعنى قوله واما اذا لم يكن مستلزمة للعلم
بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر فعلى هذا فقوله قلنا هو اختيار للقسم الثالث

انتهاء

من الشق الثاني الذي هو قوله والا امتنع التعريف بها ومنع لامتناع التعريف بها بناء على
ان العلم المستلزم للعلم بالماهية حضور تلك الامور الداخلة والخارجة معا مترتبة
وبهذا التوجيه الذي ذكرنا يندفع كثير من الابحاث المورد هنا قوله فاذا استحضرت
ولو حضرت قصدا بان جعلت هي آلة لملاحظة الماهية فتامل قوله ان معرفة
الله تعالى واجبة اجماعا النظم ان ما ذكره المص قياس من الشكل الثاني كانه قيل ان معرفة
الله تعالى واجبة ولا شيء من غير المقدور بواجب ينتج ان معرفة الله تعالى ليست غير مقدورة
اي مقدورة فلم يكن هي ضرورية لان الضروري غير مقدور لما مر في تعريف الضروري
الا ان الشارح رح ارجعه الى الشكل الاول بتقدير مقدمة شرطية هكذا لو كانت
ضرورية لكانت غير مقدور عليها ولا شيء من غير المقدور بواجب ينتج ان معرفة الله تعالى
لو كانت ضرورية لم يكن واجبة هف فان قيل لنا ان نمنع قوله ولا شيء من
غير المقدور بواجب اذ المراد بغير المقدور هو ما لا يكون بمجرد القدرة تام فلم لا يجوز ان
يكون غير المقدور بهذا المعنى المذكور واجبا بان يكون للقدرة مدخل في وجوده اذ لا حاجة
الى استقلال القدرة في وجوب الشيء على المكلف قلت المراد بالضروري ه
وغير المقدور هنا هو ما لا يكون للقدرة مدخل في حصوله اذ لو كان لها مدخل في حصول
اثبات الصانع تعالى وصفاته والنبوة كان العبد مكلفا بتحصيله والتكليف بتحصيله
تكليف للغافل كما ذكر في الاحتجاج لهذا المذهب فقد اندفع المنع المذكور قوله
لا يعلم التكليف قطعا ولعل مراده بالعلم هنا مطلق التصديق كما فسر الابهري العلم المذكور
في قوله ولان العلم بوقوع التكليف بالتصديق حيث قال اي التصديق بوقوع
التكليف يتوقف عليه قطعا فلم يرد عليه ان يقال له لا يكفي الظن او التقليد ه
وقد يقال الضروري لا يستلزم الحصول قطعا فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له العلم بثبوت
الصانع وصفاته والنبوة هف وانت خبير بان من لم يحصل له ذلك العلم كان كافرا
فيندرج هذا في النقض المذكور بقوله والا لم يكن الكفار مكلفين فلا وجه لايراده
حيث يؤدي ذكره الى التكرار عند التحقيق قوله والجواب ان الغافل الذي لا يجوز

تكليفه

تكليفه اجماعا ان قيل ذكر الاجماع هنا ينافي قوله ولا على الكل عندنا لدلالته على عدم
الاجماع في الكل وانه تكليف الكل عند غيرنا بالاحكام العقلية التي يستقل فيها العقل
قلنا انما ذكر الاجماع هنا على سبيل التنزل والتسليم كانه قيل والجواب ان الغافل
الذي لا يجوز تكليفه اجماعا كما زعمتم له والا فتكليف الغافل جائز عندنا اذ لا يتصور
القبح في افعاله تعالى على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ثم تكليف الغافل غير واقع عندنا فلا كلام
هنا لكن الكلام في عدم الجواز وقد يقال في جواب السؤال المراد ان الغافل الذي
لا يجوز تكليفه اجماعا لا يخرج عن احد المذكورين لان كلا منهما لا يجوز تكليفه ح بالاتفاق
وانت خبير بان هذا الجواب مع كونه خلاف الظاهر المتبادر لا يناسب مذهب
اهل السنة لما ذكرنا آنفا قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور اي لزم الدور
سواء توقف وقوعه على العلم بوقوع التكليف بشيء مخصوص او على العلم بوقوع
التكليف بالاشياء اجمالا لا يقال مدعى الخصم هو ان وقوع التكليف انما
يتوقف على التصديق بامكان وقوع التكليف لا على التصديق بوقوعه حتى يلزم الدور
لانا نقول من لم يكن له تصديق بوقوع التكليف كان غافلا لانه لا يعلم التكليف
فهو غافل كما اعترف به الخصم وايضا العلم بثبوت وقوع التكليف لا يتوقف على
العلم بوقوع الصانع وصفاته والنبوة كما لا يخفى قوله وهو مذهب بعض
الجهمية التابعين جهم بن صفوان فان قيل العلم النظري يكون مقدورا
كما مر والجبرية لا يقولون بقدرة العبد اصلا فكيف يقولون بكون العلم نظريا مقدورا
مع انهم قائلون بالجبر كما ذكر الشارح قلنا لعل بعض الجهمية يقولون بكون
العلم نظريا مقدورا بناء على القول بقدرة العبد حقيقة او بحسب الظاهر او يقولون
بكونه نظريا بمعنى انه لا يمتنع خلو النفس عنه لا بمعنى انه مقدور وحاصل بالنظر فعلى هذا
القول يكون النزاع معهم في التسمية لا في المعنى ويؤيده قوله وهو المراد
بالنظري فان قيل اذا كان النزاع معهم في التسمية فقط فما وجه ابطال كون
الكل نظريا بالمعنى المشهور حيث قال ويبطله ما مر وايضا فما وجه ذكر الضروري

بامكانه

المقابل للنظري بالمعنى المشهور حيث قال والجواب ان الضروري المقابل للنظري لما قلنا لما كان
المتبادر من النزاع ههنا هو النزاع الحقيقي وان المتبادر من النظري هو المعنى المشهور
المقابل للضروري ابطل اولا ما هو المتبادر واجاب عن دليله ثانيا مع انه اشار الى كون
النزاع لفظيا بقوله الضروري يمتنع خلو الذهن عنه الى قوله وهو المراد بالنظري **قوله**
في اثبات العلوم الضرورية قد مران كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان
فههنا يريد اثبات انواع العلوم الضرورية للتصديق بل للتصور ايضا اذ التصورات
الضرورية ترجع الى البديهيات والمشاهدات كما ذكر في شرح المقاصد بل قد ترجع الى المتواترات
والحدسيات ايضا ثم انه ليس المراد ههنا بيان العلوم الضرورية بالدليل فان ذلك بديهي ايضا
بل المراد ذكر ما يترتب عليه رد المنكرين واما المذكور من انواع التصديق ههنا فثمانية خمسة
منها قد اندرجت في الحسيات واثنان منها في البديهيات فهذه سبعة مع الوجدانيات تصير ثمانية
انواع وسيجيء تفصيله في المقصد السادس من المرصد السادس من هذا الموقف انشاء الله تعالى
قوله اي غير معلومة الاشتراك يقينا وانما فسر قوله غير مشتركة بهذا التفسير لان انتفاء الاشتراك
في الوجدانيات غير قطعي فان غيرنا يحتمل ان يجد ما وجدنا فيشاركنا في الاسباب ولما كان
اسباب الوجدان غير محصورة احتمل الاشتراك في بعضها وعدمه في غيرها فلا يتوهم حجة على الغير بتلك
الوجدانيات كما هو كذلك باذن الله تعالى نعم قد يطلق الوجداني على بعض الاوليات فيكون حجة
على الغير كعلمنا بوجودنا وكان في قصة بعض التصور والتصديق ضروريا بالوجدان **قوله**
والحدسيات قيل الحدس قد يحصل في المعقولات الصرفة كما يحصل للمؤيد من عند الله اجيب
بان حدس العامة انما يظهر في الحسيات فلو حصل الحدس في المعقولات في القضايا التي قياساتها معها
قوله واما الحسيات فما ثبت الاشتراك في اسبابها فان قيل لم لا يجوز
ان يقال اذا ثبت الاشتراك في الوجدان يتوهم حجة على الغير ايضا فلا يكون تقليل النفع
قلنا ان الاشتراك اسباب كل من الحسيات قطعي كما اشار اليه بكلمة اذ ادون كلمة ان
وكلمة لو بخلاف الوجدانيات وذلك لان التجربة مثلا سبب كلي مشترك بين جميع افراد
التجربيات ومقطوع الاشتراك بيننا وبين غيرنا وكذا الحال في تواتر الاخبار والحس

والوهم في المحسوسات فان كلا منها سبب كلي مقطوع الاشتراك بيننا وبين غيرنا وكذا الحدس
فانه لا خفاء في كونه سببا كليا مشتركا بين جميع افراد الحدسيات واما الكلام في الاشتراك
بيننا وبين غيرنا فنقول لا بد للحدس من المبادي المترتبة البتة فهذه المبادي قد كانت حاصلة
لصاحب الحدس مترتبة فاما ان يحصل للغير كذلك فهو حجة عليه قطعا وان لم يحصل له كذلك
الغير كذلك فلصاحب الحدس ان يرتب تلك المبادي على الغير ويورد عليه فيكون حجة
عليه ايضا واما الوجدانيات فليس لها سبب كلي مشترك بين الافراد مقطوع
بيننا وبين غيرنا فان قيل الوجدان امر كلي مقطوع الاشتراك قلت الوجدان هو
المسبب فاين السبب فان قيل الحس الباطن كالوهم سبب للوجدان قلنا نعم الا ان
اللذات العقلية قد عدت من الوجدانيات وليس الوهم سببا لها على ان الوهم قد
يكون سببا للذة الحسية في شخص ولا يكون سببا في شخص آخر بل قد يكون الوهم
سببا للذة شخص واحد او المه تارة ولا يكون سببا تارة اخرى ثم انه قال الشارح
في المقصد السادس من المرصد السادس من هذا الموقف اعلم ان العمدة في هذه المبادي
هي الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات
والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا
شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر ولا يمكن ان تقنع جاحدها على سبيل
المناظرة انتهى كلامه وقد نقل ههنا عن الفاضل التفتازاني انظر في وجهين الاول ان هذا
الكلام يقتضي بظاهره ان يكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقا لاندراجها
في المشاهدات على ما ذكره كما نقلنا آنفا والثاني ان هذا الكلام يقتضي ايضا ان يكون
الحسيات حجة على الاطلاق لانه عدها في مقابلة ما اشترط فيه الاشتراك في الاسباب
المقتضية له من التجربيات نحو المتواترات مع انه صرح ههنا بان الحسيات ايضا مشروطة
بالاشتراك حيث قال واما الحسيات فما ثبت الاشتراك في اسبابها والثالث
انه جعل التجربيات والحدسيات والمتواترات ههنا عمدة وحجة على الغير عند الاشتراك
في الاسباب واخرجها هناك من العمدة حيث صرح انه لا يمكن اقناع جاحدها ونحن نقول

من البادره م

اما اولا فالمشاهدات قد يطلق ويراد بها المشاهدات بالحس الظاهر فقط كما ذكر
الشارح هنا بقوله والمشاهدات وهذا هو المراد بالمشاهدات في بيان ترتيب
العمدة بقرينة التبادر عند اطلاق اللفظ فانه اذا اطلق المشاهد يتبادر منه المشاهد
باحدى الحواس الظاهرة وبقرينة ما ذكره هنا من قوله وانها قليلة النفع اى الوجدانيات
قليلة النفع فهى خارجة عن المشاهدات التى لم يكن قليلة النفع واما ثانيا فلان لازم ان
هذا الكلام يقتضى ان يكون الحسيات حجة على الاطلاق قوله لانه عدها فى مقابلة ما اشترط
فيه الاشتراك فى الاسباب المقتضية له قلنا نعم الا ان هذا الاشتراك قد كان
مقيدا بمضمون الجملة الحالية اعنى قوله ولا يمكن ان تقنع جاحدها على سبيل المناكرة وهذا
اعنى التقييد بمضمون الجملة الحالية لم يكن معتبرا فى اشتراك اسباب الحسيات فلو فرض جاحدها
بعد الاشتراك فى اسبابها كان بحيث يمكن اقناعه على سبيل المناكرة والتعاسر
واما ثالثا فانه قد جعل التجربيات والحدسيات والمتواترات هنا عمدة باعتبار كونها حجة
على الغير فى الجملة واخرجها هناك عن كونها عمدة باعتبار انه لا يمكن اقناع جاحدها على
سبيل المناكرة واما رابعا فلان لازم انه جعل التجربيات والحدسيات والمتواترات هنا
عمدة بل جعلها حجة على الغير وان لم يكن عمدة فان اشتراك الغير فى الاسباب المقتضية
للحسيات منطوع فى جميعها بحيث يمكن اقناع جاحدها لكن التجربيات والمتواترات
والحدسيات مع كون اسبابها حاصلة للخصم يحتمل ان يقول انها لم يحصل لى تجربة كاملة توجب
الجزم او حدس كامل او تواتر الا ان هذا الكلام من الخصم قد وقع مكابرة وعنادا بحسب التحقيق
والانصاف فتامل والله الموفق قوله الظاهر وعلى الحق النوم اى المستغلون عليه
وهم يكبون له وقوله الى العابد متعلق بالصراط المستقيم باعتبار تضمنه معنى الايصال
والتوجه قوله ليس بمجرد الحس بل لا بد له قيل احتجاجهم المذكور فيما بعد لا يلائم بظاهره
حمل مدعاهم على هذا الاراد قلنا حاصل مرادهم انا لما رأينا انا نحكم بواسطة الحس احكاما يقينية
لا شبهة فيها قطعا ورأينا ايضا ان الحس لا يدرك الكليات فضلا عن ان يحكم فيها ورأينا
ايضا ان الحس لا يدرك الكليات فضلا عن ان يحكم فيها يغلط فى الجزئيات كثيرا على ما سيجيء

حكما

حكما من هذه الامور حكما اجماليا انه لا اعتماد بمجرد الحس وانه لا بد مع الاحساس من امور
اخر تنضم اليه لكن لا نعلم تفصيل تلك الامور ما هى وكيف حصلت ومتى حصلت ولا حاجة
بنا ان نعلم تفصيلها ويؤيد ما قلنا انهم حكموا على غلط الحس بواسطة حججهم ايضا كما سيجيء فى
دلايلهم على ذلك ان شاء الله فتح قوله فيما بعد فلا يكون مقبولا سوا ان مجرد الحس لا يكون مقبولا
بل لا بد معه من امور تنضم اليه له فمن هنا يظهر ان احتجاجهم المذكور ملايم لظاهر هذا المراد
قوله كانت كالمرئيات البعيدة وذلك لان زاوية الشعاع البصرى عند الحدقة
تكون فى غاية الصغر اذا كان المرئى بعيدا فيرى اصغر مما كان عليه من المقدار قوله
على القول الآخر اما هو وله واما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط بل فى
فى الشعاع على الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم المحض وتخيل الوهم
فيختلف حال زاوية راس المخروط والجزء الواقع فى الجليدية فيتفاوت ايضا المرئى الوهم
صغرا وكبرا كذا ذكره الشارح فى الجواهر قوله راسه عند الحدقة وهذا الاباى فى ان يكون
حدوث الرؤية عند الملتقى قوله فان فرض فيه تفاوت بان يكون ما يلى الرائى رقيقا
له ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر بهذه الصورة
وكل واحدة من هاتين الرؤيتين كانت من لوازم الانعطاف
على ما سيجيء ان شاء الله قوله والعصبتان اذا كانتا مستقيمتين اى صحيحتين غير
منحرفتين الى فوق من محاذاتين فيرى لذلك اثنين يعنى ان ملتقى العصبتين لما كان امرا
جسمانيا له امتداد ما جاز ان توجد فيه حدود متعددة لكل حد منها نسبة الى مرئى من المرئيات
فيتفاوت تلك النسب فى حصول الاستقامة والانحراف وعلى هذا يجوز ان يرى
الاقرب من الجسمين اثنين بسبب انحراف الحد المناسب لهذا الاقرب ويرى الابعد منهما
واحدا لعدم انحراف الحد المناسب لهذا الابعد وقد ينعكس الامر فى الرؤية لانعكاس الامر
فى الحدين وبما ذكرنا يظهر لك اندفاع ما يقال اذا كان قدامنا جسمان احدهما على
مسافة خمسة اذرع والآخر على مسافة ذراع واحد كان الجسم الآخر بحيث لا يحجب الجسم الاول
عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب قصدا رأيناه فى تلك الحالة واحدا ونرى الابعد

اثنين واذا عكس تنعكس القضية فلو كانت سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكر
لزم في الصورة المذكورة ان يكون العصبتان باقيتين بحالهما ومنحرفتين معا وهذا غير
معقول قوله اى الذى يتصور الحول بحالها قيل اذا حمل على التكلف
يكون ذلك بسبب وقوع الانحراف المذكور فيكون حديث التم مبنيا عنه اجيب
بان المقصود تكثير الامثلة لا تكثير الاسباب قوله فعلا يرى الواحد اثنين وذلك لا عيان
له اما قال فعلا اذ الاحول الفطرى قد يرى الواحد اثنين على ما هو المروى في شان بعض
الاحول الفطرى لكن لما كان سومعنا دايما ان عود العصبتين على محاذاة واحدة على
سبيل الاستقامة وان كان مخلوقتين في اصلها على الانحراف وعدم الاستقامة
كان بحيث يرى الواحد واحدا قوله ان ما دركه الحس الظاهر الخ وكذا ما ذكر فيما بعد
من قوله البصر اذا ادرك النقطة او الشعلة الخ مما على مذهب القوم بن ناظران الى القول
بالارتسام وقوله وايضا لما وقع الشعاع الخ وكذا قوله وايضا لما اتصل
الشعاع بها الخ مما على هذين القولين ناظران الى القول بالشعاع البصري قوله
ثم الى الخيال وقع ذكره استطرادا وكذا ذكر قوله اولا قوله قيل هذا من اشتباه الشئ سهاه
بشكله الخ يعنى ان المناسب ان لا يذكر هذا مع ما يريد صاحب الشبهة بل الوجه ان يذكر
هذا في الوجه الرابع مثل اشتباه الصوت بالبياض في الثلج على ما سيجى ان شاء الله
وذلك لان السراب في الصحراء كان امرا موجودا في الثلج وقد اشتبه بالماء كما اشتبه الصوت
بالبياض واما قال قيل اذ السراب سواء تخيلى لا اصل له على ما هو الظاهر عند وصول الرائى
الى موضع راى فيه السراب قوله اما بسبب سرعة الحركة من الشئ الى شبيهه واما بسبب الخ
ولعل الاول ناظر الى ارادة الشئ بايراد الامثال مثل ايراد البيضتين فيراهما شخصا واحدا فقط
والثانى ناظر الى ارادة الشئ بايراد مثله في الشكل واللون لا في الحقيقة مثل ارادة الحجر الابيض
في صورة البيضة وقيل الفرق بينهما ان في الاول يرى ما يرى في مكان غير الاول وفي
الثانى يرى ما يرى في المكان الاول قوله من موضع اقرب الى من موضع من الماء اقرب
من حدقة الرائى ولا اعتبار بتقدم الرائى اذ لا دخل له في الرؤية والانعكاس للاتصال

اذا كان الشجر على طرف الرائى وكان الرائى بحيث يتحدب وينجذب ظهره الى فوق
ويقرب حدقته من الماء فلا شك ان الموضع الذى ينعكس منه الشعاع الى راس
الشجر قد يكون اقرب من الحدقة فالاعتبار في القرب والبعد انما يكون راجعا الى القدم
دون الحدقة لانا نقول حينئذ يرجع هذا المفروض الى الصورة الاولى لا الى صورة العكس
كما زعمتم فان موضع رؤية الشجر من الماء يكون حينئذ بين الحدقة والشجر فيكون الشجر حينئذ على الطرف
الاخر من الماء كما لا يخفى على من له تخيل صحيح قوله يرى الوجه فيها طويلة بقدر طوله يعنى
ان رؤية الوجه في المرآة طويلا قد يكون تابعة لطول الوجه في نفس الامر حتى اذا كان
طول احد الوجهين نصف طول الاخر او ربعه مثلا كان الوجه الاول بحيث يرى
طوله في محاذات واحدة نصف طول الوجه الثانى او ربعه قوله بقدر
طوله اى بحسب طوله وبتبعيته ولعل مراد الشارح بالمساواة ههنا هو هذه التبعية
قوله مساو لطول الوجه اى محاذ لطوله وتابع له في الجملة وكذا الحال في قوله
مساو لعرض الوجه والا فطوله يرى وعرضه اقل من طول نفس الوجه وعرضها كما يشهد به
التجربة واعلم ان الخط الشعاعى النافذ الى سطح المرئى قد يكون عموديا على سطح المرآة
مثلا فينطبق عليه الخط المنعكس فيتحدان في الوضع فلا يتميز حينئذ زاوية الشعاع عن زاوية
الانعكاس وهذا انما يتصور عند رؤية الحدقة نفسها في الجسم الصقيل كالمرآة واما رؤية
الحدقة سائر اجزاء الوجه في المرآة فانما تحصل بزاويتين حادتين متساويتين احدهما
زاوية الشعاع والاخرى زاوية الانعكاس وبين الخطين زاوية اخرى توجد
هى عند رؤية غيرها ولم توجد هى عند رؤية الحدقة نفسها في المرآة كما صورناه انفا قوله
من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن اى من خطوط في سطح المرآة بعضها مستقيم وهو الخط
الطولانى وبعضها منحن وهو الخط الوضعى فاطلق على الخطوط لفظ مفرد نظرا الى المجموع
من حيث هو قوله النائم يرى في نومه الخ ليس المراد ان النائم يبصر في نفس الامر
شيئا ولكن يغلط بصره في بصره في ابصاره بل المراد ان النائم يدرك شيئا على صورة
ادراك الشئ بالبصر ويعتقد انه ادركه ببصره مع انه ليس هناك ادراك بالبصر اصلا فلم لا يجوز

ان يحصل مثل هذا الغلط في اليقظة ايضا فلا اعتبار بمجرد الحس اصلا قوله
لا يقال قد اورد هذا السؤال والجواب وما يتعلق بهما في الوجه الثالث دون ساير
الوجوه السابقة والآتية مع انه يمكن اجراء ذلك في تلك الوجوه ايضا ولعل ذلك لظهور
كون الغلط هنا لا من قبيل المحسوس اصلا فيكون ورود السؤال هنا اظهر
من وروده على ساير الوجوه على انه يكفي امثال ذلك كون الايرادات مزجة وحاصل كلام
المص وكلام الشارح هنا سوان المص حمل السؤال المذكور على المعارضة الدالة على نفي
احكام الغلط في حال اليقظة وفي حال الصحة ايضا فرده بقوله لانا نقول ثم شنع
على من اشتغل ببيان اسباب الغلط كما ذكر وحمل ايضا القول بان الحاكم هو العقل
دون الحس على النقض التفصيلي فرد عليه بان هذا المنع لا يجدي نفعا للمانع ولا يضر
المعلل اصلا وان الشارح حمل السؤال ليس المذكور على النقض الاجمالي فوجه الشارح
منها بقوله اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات الخ وقد بينه على ما ينبغي ووجه الاول بقوله
واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة الخ وحاصله ان ما ذكر المعلل
في بيان احكام الغلط كان دليلا في مقابلة الضرورة فيكون باطلا قطعا ولا حاجة
بنا الى بيان بطلانه والى بيان اسباب الغلط الا انا قد ذكرنا بعض الاسباب تبرعا لما يتأتى
كما ذكر قوله يعني البداهة اي الضرورة اما فسر البداهة بالضرورة لئلا يذهب الوهم الى
البداهة المذكورة فيما يقابل الحسيات كما مر في اقسام العلوم الضرورية في اول المقصد
قوله فكذا البداهة يعني احكام الغلط في بعض المحسوسات قيل هذا انما يتم اذا
لم يتفاوت الضروريات فلم لا يجوز ان يكون العقل متهما في الحسيات دون الاوليات والانصاف
انا اذا رجعنا الى وجداننا لا نجد فرقا بينهما اذا بلغنا الى حد الجزم واليقين وقد مر ان
اكثر البديهيات كانت مأخوذة من الحس فالقدح في الحس قدح في البديهيات وايضا قد يغلط
بعض العقلاء في مثل قولنا الكل اعظم من الجزء والمجسمة كانوا يدعون الاولية
في قولهم كل موجود متحيز او حال في المتحيز فالحق ان العقل اذا كان متهما في الحسيات كان
متهما في البديهيات ولا اقل من المساواة في التهمة لو كانت قوله الوجه الرابع قد عرفت

ان مرجع الغلط هنا الى اشتباه الشيء بمثله فان الضوء في الثلج محسوس حقيقة لكنه قد اشتبه
بالبياض الذي هو مثله فوق وليست بمحسوسة حقيقة على الوجه الذي يظن انها محسوسة على ذلك
الوجه مثلا يرى الضوء على وجه انه بياض مع انه ليس على هذا الوجه حقيقة وقد عرفت ايضا
ان الوجه في قصة السراب عند البعض ان نذكر هذه القصة من هذا القبيل ايضا
فلا يلتفت الى بحث من قال انه من قبيل اشتباه الضوء المنعكس باللون وكلاهما
مبصران بالذات فظاهر انه من قبيل السراب وقد عدت في الوجه الاول فتأمل قوله
مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل التفاعل بينهما اعم من ان يكون كل منهما فاعلا في الآخر
حقيقة وان يكون المزاج وربهما معدا لانخلاع كيفياتهما المتضادة وحصول كيفية
متوسطة بينهما فبهذا الاعتبار يعد كل منهما فاعلا في الآخر في الجملة وان لم يكن حقيقة
قوله وشيء منهما غير ملون اي ليس شيء منهما بملون وانما فسر كلام المص بهذا التفسير لانه
ظاهر كلام المص يدل على ان شيئا واحدا منهما غير ملون ولا يدل على ان الشيء الآخر
منهما هل هو ملون ام لا مع ان المقصود هو ان لا يكون شيء منهما ملونا اصلا كما يدل عليه
تفسير الشارح ولا دلالة ظاهرة قوله والجواب عن شبهة نفي الفرقة لا يذهب عليك
ان هذا انما يكون جوابا اذا انظر الى ظاهر ما ينسب اليهم من القدح في الحسيات واما اذا نظر
الى التأويل الذي قد اشار اليه المص فهذا تسليم لتلك الدلايل لا جواب عنها على ما اشار اليه
بقوله ونحن نقول به قوله لا ان يوثق بجزمه بما جزم به اي ليس مقتضى ما ذكرتم الا
ان لا يوثق بجزمه بما جزم به من الاحكام الكلية مثل قولنا النار حارة ومن الاحكام الجزئية
مثل قولنا الشمس مضيئة وهذا الجزم وان كان حاصلا عند انضمام تلك الامور الاخر التي
توجب الجزم لكن لا تهمة للعقل هناك باحتمال سبب من اسباب الغلط فانعدم سببه معلوما
ببداهة العقل ايضا فان قيل بداهة العقل قد كانت جازمة ببياض الثلج مع انه
لم يكن له بياض اصلا فلا يوثق بجزمه بما جزم به قلت لا شك ان في الثلج امرا موجودا
يكون محسوسا بالبصر وقد جعله الشيخ بياضا حادثا بطريق تداخل الهواء والضوء بين
الاجزاء الجمدية الشفافة ومنعه المص على ما سيجيء في الكيفيات المبصرة ان شاء الله تعالى

لكن البحث بان ذلك الشيء هل هو لون او ليس بلون لا يقدح بجزم الحس فيما يجزم به
فالحكم ببياض الثلج علم يقيني لا ظن قوي كما قد يتوهم والامام يميز العلم عن الظن في امثال
ما ذكر فهو دابتهمة الى الحس مطلقا فان العلم بكنه حقايق الاشياء وساير الموجودات
متعسر جدا قوله لا عدم الوثوق اي ليس مقتضاه عدم الوثوق قوله باطل قطعا اي يتحقق
ان المعنى هو ان يقال ليس مقتضاه ان لا يوثق بكون الجزم محتملا كما هو مقتضى ما ذكره
ذلك المتوهم ولا شك ايضا ان الوثوق انما يتعلق بنفس الجزم لا بكونه محتملا كما هو المتبادر مما ذكره
ذلك المتوهم ايضا قوله اضعف من الحسيات قيل هذا يدل على ان في الحسيات ضعفا ما
مع انهم يقولون بقطعيتها ولعل الكلام مبني على التسامح اي البديهيات اقل قوة من الحسيات
فانهم لا ينكرون الظن القوي في البديهيات وانما ينكرون اليقين فيما نحن له بحكم على بعضها ببعض
اي يحكم حكما ظنيا اذ لا يقين في البديهيات عندهم ولكن ان تقول الحسيات قد يعرض على بعضها
عليها الضعف باعتبار رداءة وباعتبار امر خارج عنها اذ الضرورة الاطراف تقوم لا
ضعيفا فيكون جنس البديهيات اضعف من جنس الحسيات بهذا الاعتبار قوله ولا حكم
باختلافنا اي لا يحكم على حقايقها على وجه التجريد عن خصوصياتها حكما باختلافنا في الماهية
اذ الكلام في الاحكام المتعلقة بالصور المنتزعة من الجزئيات ايجابا او سلبا كما يرى
آنفا وهذا الحكم ح يكون في غاية القوة ونهاية المتانة بخلاف الحكم باختلافنا بمجرد الجزئيات
اللفظية ومجرد التقليد من غير احساس وكذلك قوله لا يحكم بمخالفتها لساير اللذات اي
لا يحكم العيني بوجدانه بذلك الاختلاف قوله فان الاستعداد شرط لحصول الكمال
كما ان الظنون شرط في حصول العلم بالتواتر مع ان العلم المشروط اقوى من شروطه التي
هي الظنون قوله الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مما نقض مشهور بان يقال
الحركات المختلفة سرعة وبطوءا اذا وقعت في زمان واحد كانت مساوية لشيء واحد هو
الزمان وليست متساوية في انفسها وهو مدفوع بان يقال كونها مساوية لذلك الزمان ممنوع
بل المسلم كونها منطبقة له فالاولى ح هو كون تلك الحركات متطابقة في انفسها مع انه اذا
انفرض واحد منها جزء في جزء من ذلك الزمان امكن في مقابلة ان يفرض جزء من الاخرى في ذلك

محسوسات

الجزء الزماني ايضا قوله فحقيقتها في الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء لا يقال في هذا التعليل مصادرة
في المنع اذ المراد بوحدة الحقيقة في الكمية المساواة فيها لانا نقول المراد بوحدة الحقيقة بحسب الاعتبار
في الكمية سواء اتحادها في انفسها في الكمية واتحادها في انتسابها الى الكمية غير مساو بها لشيء هو غيرها وهذا اعني اتحادها
غير بها مساواتها لذلك الشيء هو المسلم المزبور منها فلا مصادرة من هذه الجهة قطعا نعم يبقى ان يقال
ما آل قوله والا فحقيقتها اي وان لم يكن متساوية في الكمية كانت حقيقتها متحدة اي متساوية في
الكمية فيلزم ان يكون الشيء وجزءه متناقضين مع ان قوله فحقيقتها في الكمية واحدة لا يخلو عن
المصادرة ويمكن ان يقال ان بناء الشرطية على تقدير محال والمحال جاز ان يستلزم المحال
الذي هو نقيضه وان الاحكام يختلف باختلاف التعبير عن الاطراف فالحكم على تلك الاشياء
بانها واحدة في الكمية غير الحكم عليها بانها متساوية في الكمية مع انه لا حاجة بنا الى توجيه دليل المبطلين
قوله وقيل الاولى ان يقال لكن وانما كان اولى فان ايراد المنع على ما ذكر في الاول
اظهر كما اذا اورد المنع على قوله لم يتميز عن جسمين اي لم يتميز في نفس الامر عن جسمين او على قوله
وليس بمعتبر ولان وجه ذكر الآخر في قوله فالجسم الآخر غير ظاهر وكذا وجه ذكر الاعتبار في قوله
معتبر وليس بمعتبر غير ظاهر اذ الظاهر انه لا منافاة بين اعتبار وجود الشيء وعدم اعتبار وجوده
باعتبارين وانما المنافاة بين ان يكون الشيء موجودا ومعدوما معا ولو باعتبارين
كما هو المناسب للمقام قوله وليس يلزم من توقفنا على هذه الحجج كونها نظرية لانه يجب عليك
ان هذا الكلام هو من تتمة كلمات الزنادقة الثالثة القادحين في البديهيات والالزامية المذكورين
بهما لم يقولوا بتوقف الايقان على شيء بعد تصور الطرفين فلا وجه لان يقال لكن ينافي هذا التوقف
بداهتها بمعنى اوليتها قوله لكن بقي ههنا شيء لا يقال اجلى هذه الاستدلالات مع قطع النظر
عن تلخيص العبارة ابين من تلك القضايا لانا نقول لو كان ابين كما زعم لكان يلزم كونه
ابين عند التفصيل كما في القضايا الفطرية القياس مثل قولنا الاربعة زوج لانه منقسم الى
متساويين وكل منقسم الى متساويين زوج لكنا اذا لاحظنا تلك القضايا ولاحظنا ايضا
هذه الاستدلالات جزءا جزءا بينا ان هذه الاستدلالات اخفى في انفسها من تلك القضايا
ولو فرضنا انا نتردد في تلك القضايا فانا نحتاج الى ملاحظة مقدمات هي غير هذه الاستدلالات

كما لا يخفى على المنصف قوله واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه لك لا يخفى ان ما يذكر فيما بعد
من قوله فلا يكون التصديق حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا يدل على ان مدعاهم اعم من نفي اصل
التصديق ومن نفي كونه يقينيا فلا يحسن ان يقال المدعى نفي اليقينية لان نفي اصل التصديق لا يدل عليه
الوجه ثم لا يخفى انهم كانوا معترفين بتحقق اصل التصديق في بعض القضايا من غير ان يكون يقينيا
ولم يكن معترفين بتحقق اصل التصديق في خصوصية قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون فلم يلزم
التدافع بين الكلامين كما توهم ثم يمكن ان يقال على جميع هذه الوجوه ان قولنا الشيء اما ان يكون
واما ان لا يكون قضية ضرورية فيكون هذه الوجوه دلايل في مقابلة الضرورة وكل دليل
في مقابلة الضرورة باطل قوله ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها سواء كانت
القضية موجبة او سالبة حملية او شرطية متصلة او منفصلة قوله واي المعدوم ثابت في
الذهن اشارة الى منع قوله هذا خلف اي باطل وما ذكر في الجواب من قوله الكلام
في المعدوم مطلق اشارة الى اثبات هذه المقدمة الممنوعة قوله ان كان المعدوم متصورا
فذاك يعني ان قولكم وانه لا يتصور باطل ح ولو قال الخصم بطريق الالزام ان لم يتصور فهو المرام
وان تصور يلزم ثبوته وهو محال قلت هذا اعادة للدليل المذكور بعبارة اخرى وقد كنا
عارضناه فلم يفد اعادته فتامل قوله يعني المقدمات البديهية كون المقدمات الاول بديهية
بديهية مسلم عند الخصم وعند التحقيق ايضا فلا يحسن منعه قوله لكان له حقيقة وماهية بها
يمتاز عن الموجود اما اورد قوله وماهية لعله عطف تفسيري دفعا لما يقال امتياز احد الشيئين
عن الآخر لا يقتضي ان يكون له حقيقة فان اللاحقيقية متميزة عن الحقيقة مع انه ليس لها
حقيقة وذلك لان اللاحقية لها ماهية بها يمتاز عن مفهوم الحقيقة وساير المفهومات قوله فلو امكن
للعقل رفع حقيقة العدم بان يقال مثلا هذا ليس بمعدوم اي هو موجود لم يكن لحقيقة العدم مقابل
سوى الوجود هذا خلف قيل نحن نمنع بطلان التالي فان كون الوجود والعدم
متقابلين يستلزم صدق المنفصلة الحقيقية مع انها باطلة في زعمكم ولعل مرادهم في ايراد الوجه الثاني
مجرد الزام الخصم قوله اما الثبوت له فينتقض هذا بوجهين الاول النقض بالموجبات الحقة مثل قولنا
هذه النار حارة فان اراد ان النفس النار فلا يفيد حملها عليها وان غيرها فيلزم الحكم بوحدة الاثنين

وان النقض بالموجبات المذكورة ههنا مثل ان يقال قولك فهو معدوم ان العدم فيه اما نفس ذلك
الشيء فلا يفيد حمله وان غيره فيلزم الحكم بوحدة الاثنين ولعلهم يجيبون عن الوجه الثاني بان
غرضنا الالزام وهو حاصل ههنا قوله بل يكون ح قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة
واما قال بل لان في ذكر الثاني ترقيا كانه قال اما نفسه فيكون لغوا بمنزلة قولنا السواد سواد
بل يكون بحيث لا معنى له اصلا بمنزلة قولنا السواد ذو سواد قوله فان ادعيت حكم البداهة
بالتفاوت فقد ناقضت ولعل مقصود هذا المعلل هو الزام الخصم القائل بكون البديهيات
يقينية وليس مقصوده التحقيق اذ ليس عنده بديهي يعتد به قوله واما غيره لم يذكر احتمال الجزئية
لان عدم كونه جزءا مسلم بين الطوايف بخلاف كونه نفسه على ما ذهب اليه الاشعري او غيره
كما ذهب اليه الاكثرون ولان الوجود ح لم يكن جزءا من الجزء والآخر فالمعلل يورد دليله
في ذلك الجزء الآخر قوله بل كان موجودا يعني انه اذا لم يكن معدوما تعين ان يكون موجودا
اذ لم يقل احد بكون السواد حالا ح يلزم الواسطة واما صرح بكونه موجودا اي موجودا
بدون اعتبار الوجود الاول لينتظم ترتيب قوله عاد الكلام الى ذلك الوجود قوله فاما
ان يثبت المدعى هو كون الشيء كالسواد مثلا معدوما في نفسه على تقدير المغايرة او يتسلسل الوجودات
قيل الحصر ممنوع فانه اذا عاد الكلام الى ذلك الوجود الثالث احتمل امور ثلثة
قياسا على ما سبق فاما ان يكون نفسه واما ان يثبت المدعى واما ان يتسلسل الوجودات
والظاهر انه لم يذكر الاحتمال الاول لانه ذكر ابطاله سابقا فبقي الاحتمالان الاخيران
وقد ذكرهما ابطال التسلسل فتعين المدعى كما ذكر قوله لوجود ذلك الشيء يتبين اي
بوجودين خاصين اذ الترديد ههنا قد اعتبر في كون الوجود الخاص عينه او غيره ويدل على
ما ذكرنا اضافة الوجود الى ذلك الشيء حيث قال فلان وجود الشيء اما نفسه ومعنى
حمل وجوده عليه ان يكون ذلك الحمل بواسطة مفهوم الوجود من حيث هو مثل ان يقال
السواد موجود بوجوده الخاص ولا شك ان كون الشيء موجودا بوجودين محال فلم يحسن
منع بطلان التالي بناء على ان يقال الواجب تعالى موجود بوجودين احدهما هو الوجود
الخاص عينه والآخر هو الوجود المطلق بعينه وهو محمول عليه قوله والوجود موجود قد الظاهر

انه لا حاجة الا في ايراد الاستحالة الى هذا الكلام بل يكفي ما سبق من الكلام وذلك لانه
يلزم ح قيام الوجود بالمعدوم فيلزم ان يكون موجودا او معدوما معا وهو ح موجب لبطلانه
حكم البداهة قطعا ولعل المقصود ههنا زيادة مبالغة في بيان الاستحالة لا ابطال الا ان
الوجود ايلزم اجتماع المثلين وهو محال لانا نقول المقدمتان ممنوعتان قوله او وجد لم يكن
اذ لم يكن موجودا او لا معدوما وما قيل فيه اجتماع النقيضين ايضا باعتبار ان الوجود
لم يكن موجودا ولا معدوما والظاهر انه اذا لم يكن موجودا لا لازم ح هو سلب الاتصاف
بالوجود واما انه يلزم منه الاتصاف بسبب الوجود ففيه كلام بين التوهم واجتماع النقيضين
لو سلم انما هو في الثاني دون الاول قوله وقد يقال بعد كونها ذهنية ح اي قد يقال بعد ظرف الاتصاف
المذكور ان الموصوفية ثابتة في الذهن بالمنتسبين في الذهن ايضا فلا يمتنع التسلسل في الموصوفيات
لكونها امورا ذهنية اعتبارية واعلم ان التسلسل في الامور الذهنية على قسمين احدهما
ما كان بحيث ينقطع بانقطاع الاعتبار مثل اللزوم ولزوم اللزوم والوجوب ووجوب الوجوب
الى غير النهاية وهذا التسلسل غير محال كما هو المشهور وثانيهما لا ينقطع بانقطاع الاعتبار مثل ما يقال
في قابلية تسمى انها اذا كانت حادثة تحتاج الى قابلية اخرى تحتاج ايضا الى قابلية ثالثة
وهلم جرا وهذا التسلسل محال فانه لا ينقطع بانقطاع الاعتبار وقد نقل عن الشارح ان التسلسل
في الموصوفية من التسلسل المحال فانه قال اذا قلنا ان قولنا السواد موجود من هذا القبيل لا حاجة
ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون
هذا او غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا
فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعا هذا والحق ان التسلسل في الموصوفية من قبيل التسلسل في الامور
الاعتبارية التي ينقطع بانقطاع الاعتبار وليس من قبيل التسلسل المحال فتسلسل قوله فقد يقال
بعد كونها ذهنية ح ناظر الى هذا الحق وقوله فيما نقل عنه ناظر الى ما ذكرنا من قول الشارح انه
حكم بوحدة الاثنين ومن قول السائل بل المراد ان السواد موصوف بالوجود فان هذا
الكلام يدل على الاحتياج الى اعتبار الموصوفية كما لا يخفى واما ساير مباحث التسلسل فسيجيء تفصيلها
ان شاء الله تعالى قوله ويرد الالزام اي يثبت المقدمة الممنوعة وهي بطلان التسلسل في الوجودات

الخارجية قوله وقد يجاب بان حكم الذهن كله هذا من طرف المانع اختيار للشق الاول
ومنع للشق لقوله فلا حاجة به حاصله انا نختار ان الحكم بان السواد موصوف بالوجود في
الخارج لم يكن مطابقا للخارج لكن قوله فلا حاجة به ممنوع وانما يكون مستلزما اذا كان كاذبا
لم يطابق الواقع وذلك الحكم لتسلسل الامور وهو ممنوع فان نفس الامر اعم من الخارج ومن الناس
من لم يفهم ان المراد هو اختيار الشق الثاني المذكور ههنا فاعترض بان نفس الامر وان
كانت اعم الا ان في الخارج في المثال المذكور متعلق بالموصوفية البتة فلا فايق في
عموم نفس الامر هذا قوله وايضا اذا صدق له اختيار للشق الاول ومنع لقوله
ويلزم الالزام يعني انا نختار ان الحكم المذكور مطابق للخارج لكن لزوم التسلسل
في الموجودات الخارجية ممنوع نعم يلزم ان يكون التسلسل في الموصوفيات التي كانت الخارج
ظرفا لانفسها لكن الاستحالة ممنوعة فان ما كان الخارج ظرفا لنفسه لا يلزم ان يكون
كل من طرفيه موجودا في الخارج بل اللازم هو وجود احد الطرفين كما في زيد متصف
بالعمى في الخارج على ان يكون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف فاذا قلنا السواد موصوف
في الخارج بالموصوفية في الخارج ايضا فاللازم ان يكون السواد موجودا فقط دون
وجود الموصوفيتين كما توهم قوله فنفيه عنه تناقض لانه سلب الشيء عن نفسه يعني
ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري دائم فيناقضه سلبه عنها سواء كان مطلقا عاما او
ممكنا عاما ثم يتوجه ان يقال الحق الانتقاض مثلا اذا كان معدوما مطلقا جاز سلبه عن نفسه
بمعنى انه لم يكن ثابتا لنفسه لانه معدوم مطلق فتأمل على ما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله
ولم الحكم اي انا لم نحكم له ولما امكن ان يقال كون ثبوت السواد في الذهن شرطا للحكم بالاتصاف
يقتضي كذب قولنا السواد معدوم مطلقا دايما فيلزم المحذور كما اذا كان شرطا للاعتبار
دفع هذا السؤال بقوله ولم نحكم على السواد ح لا يقال اذا كان السواد متصورا يكون
ثابتا في الذهن البتة فكيف يصح الترديد بين ان يكون ثابتا في الجملة حتى ان لا يكون ثابتا
اصلا فان الاحتمال الثاني باطل عند الترديد والتصور لانا نقول يجوز ان لا يلاحظ ثبوته في
الذهن وان كان ثابتا فيه فيردد بينهما قوله وقد يتوهم انما قال يتوهم لكونه مغايرا

لما اخذه الذي ذكر في المحصل ولان الانسب حينئذ ان يرجع الضمير في تصوره الى ما يرجع اليه
احد الضميرين المذكورين في نفيه عنه ولان ذكر هذا المعنى المتوهم يؤدي الى التكرار باعادة
ما ذكر في صدر الوجه الاول بخلاف ما نقله عن المحصل ولا شك ان التاسيس في الجملة
خير من الاعادة هذا واما ما يقال هنا ان ما ذكره الشارح هو المناسب لقول المص ببطلانه
ولسبق الذهن لا حاصل له اذ ذكر هذا المتوهم لا يناسب التعليل بقوله لما مر فان فيه كلاما
لمن نظر في قوله وتصور هذا الشيء هو تصور المعدوم الى قوله وقد تبين بطلانه قوله
قال في المحصل هذا تتميم كلام المص في الاول هو ان الترديد بين وجود الشيء وعدمه في
نفسه باطل قوله لان الجزء الثبوتي منه لا يستقل ك اورد عليهم النقض بالحيثيات مثل ان
يقال ماهيات قوله ولان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع اي وصفا مغايرا للموضوع النادر
كما في قولنا الجسم اسود على ما ذكره الشارح بقوله كما فيما نحن بصدده فعلى هذا لا يتوجه ما توهم
من النقض بقولنا الحيوان جسم مثلا ويظهر ايضا ترجيح قوله فقد اعتبر بينهما موصوفية
اي موصوفية من اعتبار الموصوف والصفة ادعى تماما على ما فصله المص على تقدير كونها وجودية
توسيعا للدائرة قوله لصدق على المعدوم ان اريد بصدقها على المعدوم انها لا تصدق
الا على المعدوم دائما فهو ممنوع وان اريد انها تصدق في الجملة على المعدوم فلا يفيد فان
اللاممتنع مثلا يصدق على الواجب والممكن الموجود والممكن المعدوم ثم لا يخفى ان توهم
الدور ههنا باطل اذ لم يستدل على عدمية الموصوفية بكون نقيضها وجودية بل استدل
على ذلك بصدقها على المعدوم قوله وهو ظاهر البطلان لا يقال انما يظهر البطلان اذا ثبت
تعقل شيء من الموصوفات بدون الصفات بالكنه وهو ثم لانا نقول يمتنع تعقلها بدونها لانه يمكن ان يعقل لها
وجود بدون الموصوفية كما يمكن ان يعقل للجسم وجود بدون الموصوفية بالسواد وليس المراد انها تتصور
الا بتصورها بدون تصورها حتى يرد ما ذكرتم قوله واذا لم يكن الموصوفية عدمية ولا وجودية
فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا الملازمة ممنوعة فان الحال عند
من يقول بها لا موجودة ولا معدومة مع انه يمكن اعتبار الموصوفية بها كل اعتبارا صحيحا
وهذا القدر يصلح ان يكون سند اللمنع وان لم يصلح نقضا اجماليا قوله والواسطة المثناة

بالحال ثابتة قد يتوهم الكستدراك ههنا والظاهر ان هذا توطئة لما يذكره من قوله واذا
اشتبها قوم له وحاصله ان الواسطة لما كانت ثابتة عند قوم لما سيأتي ومنفية عند الاكثرين
القائلين ببداهة التصديق بنفيها وهذا اي كونها منفية عند الاكثرين ظاهر ولكن بصدد التصحيح
فيه فلذا لم يصرح به المص فقوله واذا اشتبها شرط وجوابه قوله فاحد الزوجين
وليس قوله واذا اشتبها تعليلا لما قبله عطفا على قوله لما سيأتي كما توهم والا فلا وجه لعطف
قوله ونفاه الاكثرون على قوله اشتبها قوم على ما لا يخفى قوله بلغوا في الكثرة الى حد يتوهم
الحجة بقولهم اي يتوهم الحجة لقولهم لو كانوا مخبرين عن المحسوسات ومقصودهم هو المبالغة في بيان
اشتباه البديهي على احد الزوجين قوله اشتبه عليه البديهي الظاهر ان اللام
للعهد اي الاشارة الى البديهي المخصوص فلذا قال الشارح بل ولا ثقة بشيء من البديهيات
ويجوز ان يكون اللام للجنس فتدبر قوله وقع هناك محمولا فيكون القضية المحمولة او السالبة
المحمول ولو فرض انها سالبة بسيطة فلا بد ان يتصور مفهوم المعدوم ضمنا باعتبار انه آلة
لملاحظة حال الطرفين وهذا القدر من التصور يقتضي الثبوت الضمني ايضا قوله
والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفة بالعدم في نفس الامر لك
لو فرض ان مفهوم المعدوم ان ثمة ذاتا ثبت له العدوم في نفس الامر لا يلزم منه اقتضاء
مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفة بالعدم في نفس الامر وذلك لان دلالة
اللفظ على مفهومه انما هي بحسب الوضع دون العقل فيجوز تخلف مدلوله عنه فان قيل
لعل المراد هو الاقتضاء على تقدير تحقق مدلوله قلت تحقق مدلوله ممنوع والجواب
ان المراد ان ماهية مفهوم المعدوم ليست ان يكون ثمة ذات ثبت له العدم والا
اقتضت تلك الماهية تحقق ذات في نفس الامر متصفة بالعدم في نفس الامر ايضا قوله
فهو ممنوع اشار المص الى هذا المنع بقوله لا ان ثمة ذاتا ثبت له العدم قوله ولا استحالة
فيه لا يقال مفهوم المعدوم امر ثبوتي كما سلمتم ويصدق على ذوات المعدومات البتة فيلزم
ثبوت تلك المعدومات المطلقة حينئذ لانا نقول صدق مفهوم المعدوم المطلق على افرادها
فرضي واما الصدق بحسب نفس الامر فهو ممتنع كما هو حال ساير الكليات الفرضية قوله ولم يبق
ذلك

كون قسم الشيء قسيما له بل اللازم هو كون قسم من الشيء قسيما لمتعلقه اعني المعدوم فان قلت
كما ان العدم الخاص قسم من العدم المطلق فهو ايضا قسم من المعدوم المطلق اذ العدم الخاص
ليس بموجود فهو معدوم فيلزم ما ذكر من كون قسم الشيء قسيما له قلنا نعم لكن لا استحالة فيه ايضا
الا ان الشارح رح نظر الى ما هو المشهور من انه لا يقال العدم معدوم كما لا يقال الوجود موجود
قه من حيث انه رفع للعدم المطلق اراد بالعدم المطلق عدم الوجود من غير اعتبار
كونه مضافا الى شيء فحاصله عدم العدم مطلقا عدم وجود العدم في نفسه ولغيره لا في الذهن
ولا في الخارج ثم ان كون عدم العدم مستلزما للوجود لا ينافي كونه قسيما من العدم
المطلق وكذا كون الشيء قسما من آخر داخلا فيه ومثبتا له باعتبار لا ينافي كونه قسيما له
خارجا عنه ورافعا له باعتبار آخر قه والاتحاد هوية اي ذاتا صدقا عليه واما
فالاتحاد هوية بهذا التفسير لان الاتحاد في الهوية انما يتصور في مثل قولنا زيد انسان
وزيد حيوان لا في مثل قولنا زيد اسود والسواد موجود فان هوية السواد غير هوية زيد
وهوية الوجود غير هوية السواد لكن اتحاد الذات شامل للكل اما شموله للاولين
فظاهر واما شموله للاخيرين فلان موصوف الصفة قد يطلق عليه انه ذاتها فتدبر قه
فلا يلزم منه عدم الاتحاد ولا الحكم باتحاد الاثنين ليس هذا الكلام ان
المص قد اختار كلا الشقين فان حاصل ما نختار انه غير مفهوم ما قاله فانه حكم
بوصف قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتا وهو ممنوع ونختار ايضا اثنين ح
انه نفسه بحسب الذات قوله فلا يفيد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يتغاير مفهوما
وهو ممنوع والشارح رح قد صرح كونه جوابا عن الدليل الثاني حيث قال فهذا جواب
عن الدليل الثالث ولم يصرح كونه جوابا عن قوله فلا يفيد حمله مع انه جواب عنه ايضا ولعله
صرح ذلك بتمهيد لقوله وترك جواب الدليل الاول في هذا الشق الخ ولم يتعرض بهذا
لظهوره قه فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول لكن خرج فيه وليس المراد
بالشق الاول ما ذكر هناك بقوله اما الثبوت الخ فانه المعبر عنه بالطرف الاول من
الطرفين دون الشق الاول من الشقين كما توهم قه في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة

[illegible]

على

على سبيل ان الوجود والعدم ليس شيء منهما عين الماهية ولا داخلا فيها فلم يلزم ان يكون ماهية
السواد مثلا في نفسها معدومة ولا ان يكون الوجود قائما بالمعدوم كما زعم قه كما قررنا
لكن هناك سؤال قرره بقوله هناك وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم قه بامتناع
الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه الخ وقوله او هاربين قوله والجواب ان المتصور
مفهوم المعدوم الخ لكن انما يعلم كونه جوابا بالسؤال الذي ذكره بقوله قد يتوهم ان الظاهر في قوله
الخ قه عن الدليل الاول وهو ما ذكره هناك بقوله لان الحكم بالثبوت منه لا يعقل لانه حكم بوجود
الاثنين وقوله في الشق الثاني ما ذكره بقوله والثاني هو ان يكون الترديد الخ واما
ما وقع في بعض النسخ في الشق الاول بدل قوله في الشق الثاني فهو خبط لا يعبأ به قه
ايضا اي كما ان كون قوله والحمل للتغاير الخ جوابا انما هو في هذا الشق الثاني فقوله والحمل
للتغاير الخ قد جعل مشبها وقوله والموصوفية الخ قد جعل مشبها به باعتبار كون كل منهما
جوابا عن احد الدليلين وقد جعل على العكس باعتبار كونهما في الشق الثاني قه بان ابني هذا
ليس جبرئيل قد يقال المناسب ان يسقط لفظ هذا فيقال انا نجزم بان ابني ليس جبرئيل حتى
لا يكون المنقضية من الحيثية اذ هم قائلون بالحيثية ولا يخفى عليك انا اذا قلنا ابني هذا ليس جبرئيل
فهناك حكمان احدهما الحكم بان هذا ابني وعلى صورة ابني وهذا الحكم هو الراجع الى الحس كما يقال
هذا الشيخ على صورة شيخ وثانيهما الحكم بان هذا ليس جبرئيل ولم يدخل جبرئيل على صورته وهذا
الحكم هو الراجع الى العادة كما في قولنا هذا الشيخ لم يتولد دفعة بلا اب وام الخ ولا شك ان قبول
الحكم الاول لا يستلزم قبول الحكم الثاني وان القدح في الثاني لا يستلزم القدح في الاول
قه وكان اجزى دويا كدوي الذباب ولما كان له صوت كصوت الذباب
يحتمل ان يكون له صوت كصوت هذه الذبابة وهذا القدر من الاحتمال كاف لمن هو عالم قه
كما في بعض المحسوسات هذا سند للمنع او نقض اجمالي مثل ان يقال في المثال المذكور من الحكم
بان هذا بياض وكذا الحكم بان هذا الشيخ يحتمل ان يكون غلطا فاذا وجه الفاعل المختار او اوجبه
وجه غريب فلكي قه الشبهة الثالثة يرد عليها النقض بالحسيات قه فنزوي التلبس
متعلق بقوله لا زاجه وقوله من مارس متعلق بقوله والعادة قه لا يقال الخ اشارة

الى المعارضة فى الملازمة التى نفتها توله فجاز ان يكون كما ان قوله واجاب اشارة
الى منع الملازمة قوله لانه امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات لا مع فرض
الخلو هنا سواء ان يفرض الخلو عن هذا المزاج بخصوصه او عن تبع العادة بخصوصها مثلا ولا شك
ان الشئ اذا لم يكن مشعورا به بخصوصه بالفعل يمتنع فرض الخلو عنه لانه مجهول بهذا الاعتبار
فكيف يتعلق به الحكم بهذا الاعتبار قوله ولئن سلم امكان فرض الخلو عن
الجميع اى بناء على كونه مشعورا به بخصوصه كما ان بخل البخيل مشعور به بخصوصه هذا ما ذكره فلا حاجة
الى قول من قال امكان فرض الخلو انما يستدعى امكان الشعور لا الشعور بالفعل ولا الى
قول من قال وجه التسليم هو كفاية الشعور الاجمالى يعنى انه لو سلم امكان فرض الخلو
عن الجميع بناء على ان الشعور الاجمالى كاف فى فرض الخلو عن الجميع فتامل قوله
ولعل عادة مستمرة اى عادة مخصوصة وانما ذكر هنا العادة ولم يذكر هنا العادة مع المزاج
لان المزاج المستمر يستلزم العادة المستمرة ولان المزاج يعرف بالمقايسة على العادة
قوله اى جميع القضايا البديهية اى الاولية على ما فسر الشارح فى اول المرصد الثالث
هذا يشعر ان يكون بعض الاوليات حاصلا بتاثير المزاج والعادة مع انه ليس كذلك لانا نقول
لما ادعى الخصم الايجاب الكلى حيث قال فجاز وان يكون الجزم فى الكل لمزاج او عادة
كان المناسب للمانع رفع هذا الايجاب الكلى وان لم يوجد هنا الا فى ضمن السلب الكلى
كما اشار اليه بقوله فان الجزم بكون الكل اعظم من الجزء ليس بالامزجة او العادات فيه مدخل
ولم يعرف ان ابطال السند الاخص مردود فى صناعة المناظرة اذ المنع معه باق
بحاله فكيف يقبل منع السند الاخص الذى كان ابعد من ابطاله فى تلك الصناعة
قوله وما سوى الاول الجزم بمقدماته قيل فيه منع اذ لا لزوم بين عدم الاقتدار
على القدح والجزم بالمقدمات لم لا يجوز ان يكون العجز لعدم الاطلاع على اسباب القدح
واجيب بان الجملة قيد للقدح بحيث يعنى بحصول الكلام انه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن
القدح فيهما للجزم بمقدماتهما وليس المراد ان العجز فى جميع مواقع التعارض لهذا السبب
ثم ان القدح قد يكون بان يقال لانم وهذا القدر من القدح لا يستدعى الاطلاع على اسبابه

ومن القدح ما لا يمنع فلم يسمع الا من وجه والى قد قدر من حره

لان مجرد المنع لا يقتضى السند وبهذا بحث اما اولا فلان كون الجملة قيدا لما قبلها على
الوجه المذكور خلاف الظاهر بل لا حاجة الى قوله وما سوى الا اذ الكلى ان يقال بحيث
يعجز عن القدح فيهما للجزم بمقدماته كما ذكرتم انفا واما ثانيا فلان المراد ان العجز فى جميع
مواقع التعارض للجزم بمقدماته اذ الكلام فى دليلين قاطعين صحيحين باعتبار صورتهما
فاذا كانا صحيحين باعتبار الصورة فلا يتعارضان الا للجزم بمقدماتهما اذ لو لم يكن شئ
من مقدماتهما مجزوما بها لا يكونان قطعيين كما هو المفروض ولا يكون ما فيه تلك المقدمة
معارضا للدليل القاطع اصلا وبهذا الذى ذكرنا يندفع المنع المذكور المتعلق بالجهر
كما لا يخفى واما ثالثا فلان القاطعين قد يكونان بحيث لا يقدر صاحبهما ان يقول مثلا لانم
هذه المقدمة قصدا الا جواز المنع اذ المفروض ان صورة كل منهما صحيحة فتعين ان يكون
المقدمات قطعية والا لم يكن احدهما او كلاهما قطعيا هف ولما كان المفروض هو
صحة الصورة فيهما لم يتعرض المحشى ولا الشارح فى الجواب للصورة اصلا بل كان متعرضا
للمقدمات فقط فتامل قوله بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين بديهية اشارة
الى المنع اى لانم ان مقدماتهما بديهية لم لا يجوز ان يكون هى مما يشبه الوهم او التقليد او العادة
او مما يتوقف على الحدس والتجربة لا يقال هذا المنع لا يضر المعلل فان كلامه ليس الا فى الجزم
بالبداهة لصحة تلك المقدمات سواء كانت بديهية فى نفس الامر او لم تكن لانا نقول المقدمة الممنوعة
مطوية فى دليل الخصم كانه قال وما سوى الا للجزم بمقدماتهما ولا يكون تلك المقدمات الا بديهية
ينتهى القاطعان اليها البتة فاشار الشارح الى منع هذه المقدمة المطوية قوله فيتوقف
البديهى على تجريدهما لا يقال الكلام فى الجزم الحاصل وعدم التجريد بسبب عدم الجزم فكيف
يحصل ترتيب الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين لانا نقول عدم التجريد سبب عدم
الجزم المطابق لا عدم الجزم مطلقا فيجوز ان يكون عدم التجريد سببا لعدم الجزم كما ذكرتم وللجزم
الغير المطابق ايضا كما اعترف المانع قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات ما جرد الطرفين لا يقال
احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قائم فى كل بديهى اذ لا عبرة بالجزم الحاصل فلا وثوق
لشئ من البديهيات لانا نقول الاحتمال فى نفس الامر ممنوع وعندك لا يضر ولا حاجة فى الجواب

البداهة

الى ان يقال ولا بد بعد التجريد كما سوحه ان يعلم ذلك التجريد اذ لا حاجة لمن يصدق بالبديهيات بجردها
الى انما ان يعلم ذلك التجريد فتامل قوله ولذلك ينقل المذاهب المتنافية اى ينقل بعضها الى البعض
على ما يشعر به قوله اذ ربما لا ترجح حتى حكم منها ببطلانه وبالعكس وليس المراد انه ينقل كل
من المذاهب المتخالفة كما يتبادر اليه الاوهام قوله وهو ولم يتبل وهما مع ان المرجح متحققا لان موجب
الاشتباه اجتماعها لا كل واحد منها قوله حسن وقوله قبيح اى حسن وقبيح عند الله كما هو محل النزاع
على ما سيجى ان شاء الله تعالى قوله وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهى لعل المراد بذلك البعض هو تابع
ابا الحسين البصرى فانه يدعى الضرورة فى ان العبد موجد لافعاله الاختيارية على ما سيجى ان شاء الله تع
واما نفس ابى الحسين فانه يدعى الضرورة فى الايجاد ولكن ينكر الاستقلال ولما انكر الاستقلال
وخاف من اصحابه القائلين بالاستقلال ان يشنع عليهم الامر تبكيتا فقال لكون العبد موجدا لافعاله الاختيارية
تسلية لهم بابهام الاستقلال ثم ان اصحابنا لما كانوا ينكرون الايجاد والاستقلال معا والحكماء
ينكرون الاستقلال دون الايجاد كان ذلك الطائفتان معا بلان ابا الحسين بان قال لا بد للفعل
الصادر من مرجح خارجى البتة والا تسلسل قوله اى كذبا وقوله اى قائلا بقوله ان المنع
والمعارضة لا يجريان الا فيما وقع فيه دليل ولا دليل فى الضرورى فلا بد من اخراجهما عن ظاهرهما
قوله بعد وضوح ان ادعاء الضرورة حاصلة فى قوله لا بد له من مرجح لا فى قوله فهو من خارج اذ هو
نظرى على ما ذكر دليله وهو قوله والا تسلسل ثم ان كان المرجح امرا موجودا فى الخارج فلزوم التسلسل
ظاهر وان كان امرا اعتباريا فقط فلزوم التسلسل انما هو باعتبار الاتصاف بناء على ان الاتصاف بمرجح
يحتاج الى الاتصاف بمرجح آخر وان كانا اعتباريين وهكذا فيلزم التسلسل فى الاتصافات التى هى الامور
النفس الامرية ايضا قوله امر واجب سواء اراد به تعالى واما نفس ارادته تعالى فهى مستندة الى ذاته تعالى
من غير لزوم تسلسل على ما سيجى ان شاء الله تعالى وقوله اما بغير واسطة اى على اصل اهل السنة وقوله
واما بواسطة اى على اصل الحكماء قوله او فى حكمه كما فى رؤية الاشباح فى المرآة مثل رؤيتك وجهك
فى المرآة اما بواسطة انعكاس الشعاع الى وجهك واما بواسطة انطباع صورة الوجه
فى المرآة على المذهبين المشهورين قوله اما باعادة المعدوم مثل ان يكون فرد من السواد مبدأ
فى آن ثم منتفيا فى آن ثان ثم معادا فى آن ثالث ثم يكون منتفيا فى آن رابع معادا فى آن خامس

وهكذا فيبقى اثره فى الحس المشترك فيتصور بذلك مثل شى باق مستمر الوجود واما بتعاقب الامثال
اما باعادتها او بعدم اعادتها اصلا قوله وانكره الموحدون انما ذكر الموحدين فى مقابلة
المجسمة لانهم كانوا يثبتون لله تعالى شركاء فى الحقيقة الجسمية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله
انتهاء الاجسام اى انتهاء كل واحد وانما فسر انتهاء الاجسام بهذا التفسير ليناسب ذكر الملاء
فى قوله الى ملاء او خلاء ولو لم يذكر الملاء لم يحتج الى هذا التفسير وههنا سؤال مشهور وجوابه
سيجى ان شاء الله تعالى فى المقصد التاسع من المرصد الثامن من موقف الاعراض ان المكان
عند المتكلمين هو البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث
لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء واما الخلاء خارج
العالم فمتفق عليه اذ لا تعدد هناك بحسب نفس الامر فالنزاع فيما وراء العالم انما هو فى التسمية
بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض يثبته الوهم وعند المتكلمين هو بعد موهوم انتهى الكلام
المذكور هناك فعلى هذا يكون انتهاء كل جسم الى خلاء او ملاء متفقا عليه اما عند الحكماء فلان
غير المحدد ينتهى الى ملاء والمحدد بنفسه الى خلاء واما عند المتكلمين فلان كلا من المحدد
وغيره من الاجسام ينتهى الى خلاء او ملاء لا يقال المراد بالخلاء ههنا ما هو بمعنى كون الجسمين
بحيث لا يتماسان لا بمعنى اللاشى المحض فيلزم الاتفاق بين الخصمين لانا نقول
لما قال المتكلمون بجواز انتهاء كل جسم الى خلاء او ملاء لزمهم عدم تناهى الاجسام
بناء على ان الخلاء يستلزم الجسمين البتة فتعين ويمكن ان يقال المراد بالجسمين فى تعريف حقيقة
الخلاء ما هو اعم من الجسمين الواقعين بالفعل والجسمين اللذين يمكن وقوعهما بالفعل
ويتصور ان يتقدر بينهما خلاء فعلى هذا يتصور النزاع بين الخصمين على ما سيجى ان شاء الله تعالى
فى الافلاك من ان المحدد لا يزداد محدبه والا كان ثمة مكان خال ينتقل المحدب اليه وقد علمت
ان ما وراء المحدد عدم محض فلا يتصور هناك مكان خال واما على رأينا فيجوز الخلاء
وراء العالم فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوى للكل اذ هناك مكان يشغله
قوله الا ان يسعه لهم اى للحكماء وقيل المراد بالمرجح ما هو داع للارادة وشرط
لها فالمناسب حينئذ اسناد هذه القضية الى المعتزلة لا الى الحكماء فانهم يجعلونها العناية
الازلية

ارع، علمه بالكل من حيث هو كل وربما يجب ان يكون الكل ح يكون على ابلغ النظام
فيكون هذا العلم منبعا لفيضان الخيرات من غير انبعاث قصد وطلب هذا ولنرجع
نقول الكلام في الارادة التي هي من الكيفيات النفسانية لا في ارادة الباري تعالى سيجيء في
مباحث الكيفيات النفسانية من قصة طرق العارب وقدح العطع والحكماء
يقولون لابد في ارادة الانسان مثلا من علم جزئي ينبعث عنه شوق جزئي يترتب عليه
قصد جزئي وكذا الحال في ارادة النفوس الفلكية كما علم في موضعه قوله وقال في النهاية
انما نسل هذا اشارة الى منشأ تنزيلها ذكره المص في التنزيل اى يدركها بذاته وبقواها
والقوى الحالة فيه قوله فانها اى النفس الناطقة هي الانسان بالحقيقة اعلم ان القوم
قد اسندوا الى الحكماء مذاهب ثلثة احدها ان مدرك الامور الجسمانية ومحل ارتسام
صورها هي النفس وعلى هذا لا خلاف بين الحكماء والمتكلمين الا في ان النفس هي المجردة عند الحكماء
وانها هذا الهيكل المحسوس عند المتكلمين والثاني ان المدرك هي النفس ومحل الارتسام هو القوى
الظاهرة او الباطنة وقول المص وسواء انه يشعر بهذا المذهب وعلى هذا فالخلاف بينهما في ان
الانسان مدرك بالذات عند المتكلمين وبالواسطة عند الحكماء فقوله ليس ذات الانسان
بل قواها يعني ان المدرك بالذات ليس هي ذات الانسان بل قواها اى بل النفس مدركة بواسطة
قواها والثالث ان النفس لا تدرك الجزئيات المحسوسة اصلا والمحل والمدرك هو القوى
وعلى هذا فالخلاف بينهما ظاهر وظاهر قوله ليس ذات الانسان بل قواها هو المناسب لهذا المذهب
قوله الفعل عن النائم له اى الفعل الاختياري عن النائم او المعدوم وقوله
وجوز المعتزلة سهوها اذا رمى انسان فرسا فنام الانسان او مات قبل ان يصل السهم
الى الفرس فمات الفرس من فعل النائم او الميت المعدوم حال الوصول قوله وانها
ضرورية وهي اعم من البديهيات والحدسيات والتجربيات والمتواترات ولئن سلم ان تلك
القضايا لم تكن حسيات اذ لا قدح في الحسيات عندهم لكن لا يلزم ان تكون بديهيات حتى يلزم
من القدح في تلك القضايا القدح في البديهيات كما زعموا قوله في شبه السوفسطائية
كانوا ابي الخ يتكلم فيما سواهم من البديهيات والحسيات والحدسيات ونحو ذلك فيما سبق لما يكون شبههم

متعلقة

متعلقة بما سواهم قوله وقد اجيب عنها اى عن الشبهة الاخيرة له قيل بل التقرير هو
ان يقال اى عن الشبه الاربع فان هذا الجواب كما كان جوابا للسادسة
يكون جوابا للثالثة بان يقال الوهم بسبب الامزجة والعادة اوجب الجزم في بعض القضايا
وللرابعة ايضا بان يقال التعارض انما وقع بين البديهيات الوهمية والبديهيات العقلية
وللخامسة كذلك بان يقال الجزم بمقدمة دليل حيث انه كان بسبب الوهم دون العقل فظن انه
بديهي ببداهة العقل ثم يظهر خطاؤه فلا وجه لتخصيص هذا الجواب بالسادسة كما فعله الشارح
على خلاف مراد المص الذي هو التعميم وانت خبير بان هذا الجواب بالنسبة الى الشبهة الثالثة
يكون منعا لا يرضى صاحب تلك الشبهة فانه يقول جاز ان يكون بداهة الوهم في كل
ما حكمت به لمزاج او عادة عامتين لجميع افراد الانسان فلم توجد قضايا يقينية اصلا فيحتاج
الى الجواب الذي ذكره المص ثم يصلح ان يكون جوابا للرابعة كما اشار اليه بقوله بعد تسليم كون
مقدمات ذينك الدليلين بديهية الا ان الشارح لما رأى المص ذكر جواب كل منهما
عند ذكره خصص التقرير المذكور بالسادسة نظرا الى انه الاقرب مع انه الانسب
بقوله بان الجازم بها بداهة الوهم فان الجزم في الخامسة مثلا قد كان متعلقا بصحة الدليل
وبالنتيجة فلا يلائم ان يقال الجازم بصحة الدليل وبالنتيجة بديهة الوهم كما لا يخفى قوله
وقد يقال اى قد يذكر وجه آخر بناء على ارجاع الضمير في قوله نقايضها الى شيء آخر فيقال
اراد ان بداهة الوهم له وقوله تحكم بانتاج نقايض القضايا التي جزمت بها
اذا حكمت بداهة الوهم ان كل موجود فهو مقارن للعالم او مباين له ثم اذا اورد عليه
الموحد مقدمات يقينية لابطال هذه القضية الوهمية تحكم الوهم بتلك المقدمات ايضا بتصديق العقل
فهذا انما قد يقال لان ما ذكره الشارح في ارجاع الضمير هو الاظهر قوله اى يلزم الدور
اشارة الى ان فاعل قوله فيدور هو مصدر مثل قولك يدور بين هذين الحرفين اى
يرفع المولات بينهما وقوله لان هذا الدليل وذلك مثل ان يقال قولنا الكل اعظم من الجزء
صادق يقينا ببداهة العقل اذ لو لم يكن صادقا كذلك لكانت بداهة الوهم حاكمة فيه
بانتاج نقيضها والتالي باطل فثبت انه صادق كذلك فينتقل الكلام الى المقدمات البديهية

الى آخره [illegible]

منقول

المذكورة في هذا التلبيس الاستثنائي فيلزم الدور بهما ثم ان الشارح قد اجاب عن هذا
وعن قوله وايضا له بان ذكر فيما بعد من قوله او نشتغل بالجواب لا نطالعه في دفع الشبهة
لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فتدبر قوله ما لم يتبين
اذ لا ينتج نقيضه الظاهر ان الضمير المستتر في ينتج راجع الى البديهي فيكون الكلام اليه
مجازيا ويجوز ان يكون قوله ينتج على صيغة المبني للمفعول قوله وكيف ما كان الحال اي
سواء كانت قادحة في البديهيات او قادحة في انفسها فمقصودنا حاصل اما اذا كانت
قادحة في البديهيات فظاهر واما اذا كانت قادحة في انفسها فلانها ايضا بديهية فرضا
واما منع بداهتها قوله وان كانت بمقدمات بديهية لتوقفها الشيء اعني البديهي على نفسه
اذ مرجع ورود الشبهة على نفس البديهي والمفروض ان هذا البديهي المفروض ان هذا
البديهي مقدمة من مقدمات الجواب ولا شك ان حصول المقدمة قبل حصول فيلزم توقف
البديهي على نفسه قبل حصول المباشرة بالنظر للجواب قوله لا نشتغل بالجواب عنها اي
نحن نكتفي في الجواب بهذا النقض الاجمالي فان هذا الكلام اشارة الى النقض الاجمالي
على ما يشعر به قوله نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتعين عندنا وجه فسادها قوله المنحصر فيها
واما الوجدانيات فلاعتبارها عقلا وما لوحظ في الضروريات انما هي في الحسيات والبديهيات
وقد عرفت ان التجربيات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات المشاهدات
كلها داخلة في الحسيات قوله ولا طريق الى العلم غيرهما واما الالهام والتعليم والتصفية
فعلى تقدير تسليم كونها طرقا الى العلم كان الحاصل بها راجعا اما الى العقل او الى النظر
وقوله اي غير العقل والنظر يعني ان هنا اصلين هما الحسيات والبديهيات وفرعا لهما هو
النظريات وطريق الاصلين هو العقل وطريق الفرع هو النظر والطريق الاول مذكور
هنا ضمنا والطريق الثاني مذكور صريحا وان ضمير التثنية في غيرهما راجع الى الطريقين
المذكورين ضمنا او صريحا قوله فانهم قالوا اظهر بكلام الذي يتبين له هذا الكلام يشعر انهم
قالوا بالتوقف بعد الاعتقاد بالمقدمات المؤدية الى التوقف مثل التصديق بتطرق
التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي قوله الاشكالات الواردة في الوجوب

نحو راجع الى الجواب ... اعني ... الى قوله ان ... العقل ... مع ... وهو ...

والامكان مثل ان يقال لو كان واجبا فاما ان يكون وجوبه عين ذاته او غير ذاته وكل منهما
باطل بدليل الخصم ومثل ان يقال لو كان ممكنا فامكانه اما ان يكون علة الاحتياج او
حدوثه وكل منهما باطل بدليل خصمه قوله فكان كلامهم مناقضا للنفي لانهم قد نفوا جميع
الاحكام ولا شك ان النفي حكم من الاحكام وقد جوزوا به فيلزمهم التناقض البتة قوله
ليس في نفس الامر شيء بحق له قوله شيء اسم ليس وقوله بحق خبره وقوله في نفس الامر
متعلق بحق اي ليس شيء من الاشياء ثابتا في نفس الامر بحيث لم يتبع الاعتقاد في زعمهم فلم يلزم
عليهم ان يكون كلامهم هذا حقا ان هذا النفي كلامهم ومذهبهم فان لم يكن له في نفس الامر كان الاشياء
في انفسها ثابتة وان كان لذلك النفي في نفسه اصل وتحقق في الجملة مع قطع النظر عن الاعتقاد كان
مذهبهم حقا بالنسبة اليهم فقط فيلزمهم الالزام ايضا قوله وهو من البديهيات لان من
تصور مفهوم اللذة والالم جزم بالفرق بينهما بمجرد تصور مفهوميهما فان لم يعرف ذا كذلك او جوزه او
او صلوا ح يونوا اذا المقصود ليس مجرد اعتقاد دعم بل المقصود الخلاص منهم بالطريق كان
مباحث النظر قوله وقيل هو معرفة الله ووجه هذا القول هو كون معرفة الله
منحصرا على هذا الفن لا يكون موضوعه ذات الله تعالى فان من قال بان موضوعه ذات الله
وصفاته لا ينبغي ان يكون اثبات نفس العقائد الدينية مطلوبا فان اثبات جميع العقائد
الدينية انتهاكانت راجعة الى بيان الباري تعالى اياها بالوحي او بغيره واما ما يتوقف عليه
اثبات العقائد الدينية فلو بها خارج عن المطلوب والا يلزم ان يكون مباحث النظر
مطلوبا ايضا قوله وزاد عليه فقال اي زاد عليه قوله ولا يطلبه عاقل لافائدة فيكون على
ثم الظاهر ان قوله ولا يطلبه عاقل ليس بزائد عليه في المعنى بل الزائد عليه هو قوله فاذن المطلوب
الا ان الشارح لما نظر الى المغايرة اللفظية بينه وبين ما ذكره الآمدي قرنه بقوله
فاذن المطلوب له قوله فاذن المطلوب بالفكر من النظر ما يعلم مطابقته كلمة من
هنا للابتداء الغاية اي بالفكر الناشئ من النظر اي اعترضت عليه ويكون المعنى هكذا اما ذن
المطلوب من النظر بالفكر وقوله ما يعلم مطابقته اي ما من شانه ان يعلم مطابقته او ما يعلم
مطابقته او ارادوا ان ما كان مطلوبا في الزمان الماضي بالفكر هو ما يعلم مطابقته بالفعل

وليس المراد ان الذى هو مطلوب بالنعل ما يعلم مطابقته بالنعل والا يلزم طلب تحصيل الحاصل
قوله ويمكن ان يقال قد يكتفى له لا يخفى عليك ان مفهوم الظن هو التصديق بان النسبة
واقعة اى مطابقة لما فى نفس الامر تصديقا لم يحصل لاحد الجزم فيه المطابقة داخل فى مفهوم
الظن فقولنا المطلوب هو الظن المطابق بمنزلة قولنا المطلوب هو العلم المطابق فيما بذا لم يكن
بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره المص فرق فى المعنى فان قيل الظن المطابق يتناول الظن
الغير المطابق قلنا الظن الذى كان مطلوبا لا يتناول الظن الغير المطابق اصلا والكلام
فى الظن المط لا فى مطلق الظن قوله من غير ملاحظة المطابقة لا يناسب مفهوم الظن
بل المناسب ان يقال من غير ملاحظة اليقين وطلبه قوله التى فى الظن او رد كلمة فى تنبيها
على ان اضافة المصدر اى الغلبة ليست من قبيل اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن
غالبا راجحا بل هى اضافة لمجرد الاختصاص بمعنى يطلب به علم ظنى اى رجحان هو داخل فى الظن
وليس المراد الظن الغالب لانه خلاف الظاهر قوله وفائدة العدول الى هذه العبارة قولنا فى
انه كانه جواب عما قال التفتازانى ما وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم فى حقيقة العلم
باشعار التعبير عنه برجحان الظن قوله غير شاملة للافراد ذكر فى شرح المقاصد ان كلا من
الثلث خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم والظن بالفعل بل لابد ان يكون الفكر بجهة الحيثية
فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذى يطلب به الظن او غلبته فلا يتم افتقار انتهى كلامه ورد
بان خبر الواحد والقياس الفقهى والكتاب الغير القطعى الدلالة لا يصدق عليها انها من شانها
يطلب بها العلم ولنا ان نقول المشهور بين الفقهاء ان المجتهد يحصل اليقين من الدلائل الظنية
فلو لم يكن من شانها ان يطلب بها العلم لما كان كذلك الا ان الشارح لم يلتفت الى
كونها خاصة شاملة بهذا الاعتبار وبين كما اذا اجتمع الادلة الظنية فى المطلوب لانه خلاف
الظاهر كما سيأتى التوفيقات قوله والانقسام اليها خاصة له وهذا المفهوم وان لم يصدق على
افراد لكنه يصلح ان يكون رسما مميزا لماهية عن سائر الماهيات كما يقال الانسان هو نوع
ناطق بل يصلح ايضا ان يكون حدا للانواع التى كان المقصود تعريفها فى الحقيقة كما ذكر
الشارح قوله الحركات التخييلية اى الذهنية ذكر فى شرح المقاصد ان ما وقع فى المواقف

ان المراد بالحركات التخييلية ليس كما ينبغى فسرها الشارح بما يقابل الحركات
العينية كيلا يرد ذلك الاعتراض واما الحركة فى المحسوسات فهى غير معتبرة فى النظر اذ
المحسوسات لا يكون كاسبة ولا مكتسبة فلا فكر هناك قوله يدل على اصل الماهية
وانما قال على اصل الماهية فانه لا يدل على الماهية وانما يدل عليها على سبيل الابهام قوله
لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ماذا الكم يفهم ذلك بقرينة الاختصاص لكن امثال ذلك
لا يكفى فى التعريفات قوله بل ربما اوهم شموله لغير النظر وذلك مثل الاثر كالعالم
ومثل العقل والاحساس فان كلا منها يصدق عليه انه يطلب به علم او ظن وحمل السبب
على السبب القريب لا يخرج الاحساس ظاهرا وان سلم انه يخرج غيره على ان القياس
او المعرف موصل قريب الى العلم او الظن ولا يطلق عليها النظر ولا الفكر قوله والتطبيق
والظن له لا يخرج عنه النظر المتعلق بالجهل المركب بناء على انه يطلب به علم او ظن
واما النظر المتعلق بالمغالطة فهو ايضا لا يخرج عن مطلق النظر بناء على ان المغالطة
المغالطة يطلب به احدهما العلم او الظن قوله من قرينة عقلية مخصصة وذلك
مثل العلم باختصاص الفصل او الخاصة بما قصد تعريفه بهما وهذا العلم ليس امرا خارجا عن المفهوم احدهما
فاذا لاحظ مفهوم الفصل ولاحظ الاختصاص ايضا حصل الترتيب بينهما فى الجملة وهذا
الاحتمال يكفى ان يكون سندا للمنع ممن منعه فقد منع سند المنع فان هذا الجواب هو دفع
النقض بان يقال مثلا لا نم كون التعريف غير جامع قوله لخروج التعريف بالفصل قلنا
ممنوع لم لا يجوز ان يكون بينه وبين القرينة ترتيب ما قوله اما الاول فلان اعتبار القرينة
مع الفصل يخرجه له هلا يمكن ان يقال القرينة العقلية داخلة فى مفهوم النظر وهى معتبرة
فيه بالجزئية ومع ذلك يكون خارجة عن الحد وساير التعريفات ومعتبرة فيها بالشرطية
لا بالجزئية كما ان نفس النظر شرط للحد وليس جزءا له قوله واما الثانى فلعدم انحصار التعريف
بالمشتقات لعل المانع يعود ويقول ان غرضنا هو دفع النقض بالفصل والخاصة
وحدها وندعى ان التعريف بها لا يكون الا بالمشتق فان اجيب عن ذلك بعدم
الانحصار فعليك بايراد المثال والا فمجرد الاحتمال العقلى فى النقض الاجمالى لا يفيد

وقد رده الشارح بهذا الكلام بوجه آخر فی حاشیة شرح المطالع وهو ان مفهوم المشتق
شی له المشتق منه ولا شک ان مفهوم الشی عرض عام لا یجوز اعتباره فی مفهوم الفصل
والا لم یکن فصلاً ولو ارید بالشی ذاته لزم الانقلاب مادة الامکان الخاص الی الضرورة
فی مثل قولنا الانسان ضاحک وذلک لان ثبوت الشی لنفسه ضروری واجیب
بان المعتبر حال الحمل هو المفهوم والمعتبر فی التعریف هو الذات اذ المقصود بالتعریف هو ان
یجعل مفهوم الشی آلة لملاحظة ذات مفهوم الفصل اجمالا ثم یجعل ذات مفهوم
الفصل معرفا للمحدود تعریفا فی الجملة قوله ولم یکن ایضا للصناعة فیه مزید مدخل ای کامل
مزید مدخل فان للصناعة فیه مدخلا ما باعتبار الحرکة الاولی لتحصیل المادة لکن لا مدخل
للصناعة فیه لتحصیل الصورة باعتبار الحرکة الثانیة قوله تحصیل امر او ترتیب امور الخ
ان تحصیل امر اعم من ترتیب امور فلو عکس الترتیب فی الذکر فقیل ترتیب امور او تحصیل
امر لکان اوجه قوله ووجب ایضا ان یوضع له قوله ایضا یشعر وجوب
الامرین معا فقیل ان الامر الثانی مغن عن الاول اذ النظر الفاسد بحسب المادة لا یؤدی
الی المط وانت خبیر بان المؤدی الی المجهول اعم من المؤدی الی المطلوب فان المطلوب
لا بد ان یکون مطابقا لما فی نفس الامر والا لم یکن مطلوبا حقیقة والمجهول یتناول
المطابق وغیره فالمؤدی الی الاول اعم من المؤدی الی الثانی ولا شک ان نفی الاخص
لا یستلزم نفی الاعم فالنظر الفاسد من جهة المادة لا یؤدی الی المطلوب وان
کان یؤدی الی تصدیق المجهول کما سیجی ان شاء الله ثم لا یذهب علیک ان المؤدی
هنا اما ان یکون ماضیا او حاضرا او مستقبلا وکل من الاولین لا یکون علة باعثة
للترتیب فتعین الثالث فقولنا للتأدی ای لیحصل التأدی فان قیل ارید کون
الامور معلومة بحیث یؤدی فیکون الماضی من التأدی علة باعثة للترتیب قلنا
هذا مع کونه خلاف الظاهر لا یلزم منه ان یکون قوله للتأدی مغنیا عن ذکر الاول
کما توهم فان النظر الفاسد من جهة المادة کان بحیث یؤدی الی تصدیق المجهول
وان لم یؤدی الی المطلوب قوله ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصیل غیره الظاهر

ان قوله لتحصیل غیره اذا اعتبر نسبته الی ما قبله یفهم منه ان للکسب مدخلا فی ذلک الغیر
وان هذه الملاحظة بحیث یکون محصلة لذلک الغیر فلا یرد النقض بالقیاسات الضمنیة
فی مثل الحدسیات او التجربیات ولا بالصغری وحدها او الکبری وحدها قوله هو تجرید الذهن
ای هو توجه الذهن الی المطلوب بتجریده عن الغفلات وکذا قوله هو تحدیق العقل
ای هو التوجه الی المطلوب بتحدیق العقل نحو المعقولات حتی یحصل المط کما یدل علیه
سیاق الکلام وسیاقه وقوله التوجه نحو المطلوب وتحدیق العقل نحوه الفرق
بینهما ان الاول هو الملاحظة الاجمالیة والثانی هو الملاحظة التفصیلیة باعتبار
خصوصه من جهة کونه مطلوبا قوله ومنتهاها المطلوب المشعور به علی الوجه الاکمل
فیکون الوجه الاکمل من تتمة المطلوب کانه قال منتهاها الوجه الاکمل الذی هو
المطلوب فلم یلزم من هذا الکلام ثبوت ثلثة اشیاء فی التعریف حتی ینافی ما سبق من
نفی ثبوت ثلثة اشیاء من الوجوه قوله الحرکة التی فی الکیفیات النفسانیة هذا مبنی علی ان
الصور الذهنیة کیفیات نفسانیة یقع فیها الحرکة لکن یتوجه علیه ما هو المشهور ان الصور المأخوذة
من الماهیة الجوهریة جواهر لیست باعراض بناء علی ان المذهب المختار هو وجود نفس
الماهیة فی الذهن ولا اشکال ان تلک الصور اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع
ولا معنی للجوهریة الا هذا فهی لیست من الکیفیات ثم ان هذه الانتقالات لیست بحرکة
حقیقیة واهل الحکمة لا یدعون ذلک فانه لیس بین کل معلومین من المعلومات المتتالیة
بالفعل معلومات اخر حتی یقع فیها الحرکة الا ان یقولوا الحرکة هناک مرکبة من الانتقالات
المتتالیة المتعلقة بالمعلومات المتتالیة لکنهم لم یقولوا بذلک معتقدا لعلمهم کما لا یقولون ان
النفس عند تفکرها کانت بحیث ینتقل من معلوم قصدی الی معلوم اخر قصدی ابتداء ومع
ذلک فهی بین هذین المعلومین لا تخلو عن العلوم الاجمالیة المتعلقة بالمعلومات الضمنیة
فتحصل للنفس بین المبدا والمنتهی حالة مستمرة غیر مستقرة وهی الحرکة بمعنی التوسط
وسیجی تمامه ان شاء الله تعالی قوله وتحدیق العقل نحو المعقولات لم یرد بهذا غیر ما اراد
بما سبق من قوله تحدیق العقل نحوه ای نحو المطلوب طلبا لادراکه حاصل الکلام

ان الترتيب المذكور هو اللازم المساوي في الوجود لحقيقة النظر التي هي الحركة المؤدية الى المطلوب
وان التوجه الى المطلوب او التجريد او التحديق هو اللازم الاعم فالتعريف بالترتيب المذكور
هو الاولى من التعريف بها بل من التعريف بمجموع الحركتين ايضا اذ قد يوجد الترتيب بالحركة
الثانية وحدها قوله الى صحيح يؤدي الى المطلوب الى قوله وفاسد بخلافه نقض على التعريف
بقولنا زيد حمار وكل حمار جسم فانه يلزم ان يخرج عن تعريف الفاسد ويدخل في تعريف
الصحيح واجيب بان المراد هو ان الصحيح يؤدي نوعه اليه ورد عليه ان نوع
هذا النظر الفاسد من جهة المادة فقط هو الذي يؤدي نوعه الى المطلوب كما في قولنا زيد حمار
وكل حمار جسم فان اريد انه يؤدي نوعه بجميع افراده يلزم توقف التعريف على الاستقراء او على
دليل آخر فاذا اورد لنا نظر صحيح لم نقدر على ان نحكم عليه بانه نظر صحيح الا بان يلاحظ ان نوعه
بجميع افراده يؤدي الى المطلوب فيلزم ان يتوقف الصغرى على الكبرى في قولنا هذا النظر
صحيح وكل نظر صحيح يؤدي الى المطلوب كما يجيء ولنا ان نقول لا نم ان قولنا زيد حمار وكل حمار
جسم يفيد المطلوب لانا نفرض ان يكون المطلوب هو العلم وظاهر ان الاعتقاد اللازم
بهذا النظر يزول بابطال المقدمة الكاذبة فلم يكن ثابتا قوله ترتيب علوم ولم يذكر الظنون
بناء على ان العلم اشرف او على انه اريد بالعلم المعنى الاعم المتناول للظن ايضا قوله وهي
بمنزلة المادة وانما قال بمنزلة المادة فان شيئا من تلك العلوم ليس جزءا من النظر
اولان المادة انما يكون في الامور الجسمانية وكذا الحال في قوله وهي بمنزلة الصورة
وانما استعمال المادة والصورة في غير الامور الجسمانية الجوهرية او الوضعية بدون التجوز ممنوع
قوله فان اجزاءه قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء تفاوت اجزاء المعرفات في الجلاء
مع كونها ضرورية اما باعتبار القلة والكثرة واما باعتبار البساطة والتركيب واما باعتبار زيادة
الالفة وعدم زيادتها واما باعتبار تفاوت الحواس في القوة والضعف الى غير ذلك وقوله
بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فان صور المعرفات راجعة الى تركيبات تقييدية لا تفاوت
بينها في الجلاء سواء قدم العام على الخاص او بالعكس قوله فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل
او للمعرف وقد عرفت ان النظر متصفة حقيقة بالتادي الى المجهول التصوري او التصديقي

كما ان الدليل او المعرف كان متصفا ببيان ذلك المجهول التصوري او التصديقي
فكما جاز اتصاف الدليل او المعرف بالجلاء والخفاء باعتبار اتصافه بالبيان
المضاف الى ذلك المجهول فليجز ايضا اتصاف النظر بالجلاء والخفاء باعتبار اتصافه
بالتادي المضاف الى ذلك المجهول فان قيل التادي ليس صفة للنظر حقيقة اذ لا تادي
قلت المراد هو كونه بحيث يؤدي الى المطلوب فبهذا الاعتبار يجامعه ولهذا اخذه
في تعريف النظر الصحيح كما ان المراد ببيان الدليل مثلا هو كونه بحيث تبين المطلوب
وليس المراد البيان بالفعل فان تفاوت المطالب في التحصيل يتوقف على تفاوت الدلائل
او المعرفات في الجلاء وهذا انما يكون باعتبار كونها بحيث تبين المطلوب لا باعتبار البيان
بالفعل كما لا يخفى قوله النظر الصحيح يفيد العلم قد نوقش عليه بان هذا القول بمنزلة قولنا
النظر المفيد للمطلوب مفيد للمطلوب فلنا هذا بمنزلة قولنا واجب الوجود موجود فنقول
النظر المفيد للمطلوب في تصورنا فهو ثابت في نفس الامر وقد اجيب ايضا بان
الشارح اعتبر ههنا تجريد مفهوم النظر عن كونه مفيدا للمطلوب كانه قيل النظر المشتمل على شرائطه
في الامور اليقينية يفيد المطلوب وهذا معنى صحيح بلا لغو لكن هذا اخراج لكلام المصنف
الى خلاف الظاهر وقد اجيب ايضا بان المطلوب المذكور ههنا كان اعم من العلم
والمتنازع فيه ههنا هو افادة العلم وانت خبير بان التعريف المذكور للنظر الصحيح
اذا كان جامعا كما هو المفروض افاد ان كل نظر صحيح يفيد المطلوب علما كان او غيره بل
دخول العلم فيه اظهر فان المطلوب ههنا مطلق فينصرف الى الكامل قوله واما افادته
للظن فقد قيل انها متفق عليها اراد بالظن ههنا مطلق التصديق والا فكونه
مفيدا لمجرد الظن كان مما ينكره القائلون بافادته للعلم قوله قال في المحصل الفكر المفيد
للعلم موجود وحمل هذا الكلام على الايجاب الكلي خلاف الظاهر نعم يمكن ان يقال
ان مطلق النظر الصحيح قد يفيد العلم وقد يفيد الظن فيكون مطابقا لدعوى الكلية كما يذكر
فيما بعد ايضا وكذا حمل كلمة قد في قوله قد يفيد على معنى التحقيق خلاف الظاهر قوله
هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح لكان قيل الصغرى ههنا يشتمل على المصادرة بناء على ان معنى
النظر الصحيح

هو المفيد للمط الذى هو العلم هنا قلت الظاهر انه اريد بالنظر الصحيح معنى آخر وهو المشتمل
على شرطه او قصد تجريد لفظ صحيح عن معنى افادة المط فيكون مجازا كما مر قوله اذ اى بحث
لا يثبت ولا يعلم حالة واما قال ولا يعلم لان مجرد الظن قد يثبت بجزئى على جزئى
آخر قوله عن النظر الصحيح الذى فى المقدمات الظنية الصادقة قد عرفت ان النظر
الصحيح هو الذى يفيد المطلوب فاذا كان المط هو العلم فكيف يكون النظر فى الظنيات
صحيحا مع انه لا يفيد المطلوب قوله اى مما فيه نحو ان المعنى جرى فى اطلاق الصحة
على راى المتكلمين لا على راى الحكماء قوله وفى نهاية العقول واما ذكره هنا نقوية لقوله
لا باس بذلك وتنبيها على ان الامام كما يدعى البداهة فى كون النظر الصحيح مفيدا للعلم يدعى الجلية
فى ذلك ايضا وعلى انه كان يدعى البداهة فى هذا الحكم الكلى لئلا يلزم اثبات النظر بالنظر
على ما سيجىء ان شاء الله قوله فاما نعنى بالنظر ما يتضمنه اى لا نعنى بالنظر مجرد مفهومه بل نعنى به مفهومه
مع اعتبار كون العلوم الاربعة منضمة له قوله العلم بالمقدمات اى العلم بمعلومية المقدمات
اذ الكلام فى ان الحكم بالنتيجة علم لا فى نفس الحكم بمضمونها فلذا قال الكل العلم بالصحة ترتيبها
ولم يقل الكل صحة ترتيبها قوله ولاحظ هو حال اللازم اى لاحظ ان ذلك الكل لازم لازم
للنظر وانه لازم للنظر الصحيح مادة وصورة وانه صحيح ايضا قوله ثم قال المنكرون له ينتقض هذا
بافادة النظر الظن واجيب بانه لا خلاف فى افادة الظن صح فلا يصح من الناقض
ان يقول يختلف العقلاء فى افادة الظن وانت خبير بان اكثر العقلاء كانوا ينكرون
افادة الظن ويدعون افادة العلم فيصح اختلاف العقلاء فى ذلك ولك ان تقول ان
هؤلاء المنكرين كانوا ينكرون افادة التصديق مطلقا واما اورد واهذا الدليل لمجرد
الزام الخصم فلا يرد عليهم النقض المذكور ويؤيده ما ذكر فى شرح المقاصد ان حاصل الشبهة
نفى كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا قوله فان قيل حاصل الشبهة له هذا النقض اجمال
باستلزام الدليل المحال كانه قيل هذا دليل لا يفيد المطلوب على ما ذكره الشارح وكل دليل
لا يفيد المطلوب فهو محال باطل فهذا المحال باطل قوله بجواز ان يكون صادقا فى نفسه
مع امتناع العلم به اشارة الى دفعه بجواب من طرف المنكرين من انه لو افاد العلم افاد

كونه عالما بافادة العلم بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم ولا شك ان انتفاء اللازم
يدل على انتفاء الملزوم قوله واختار طائفة منهم الامام الرازى لا يخفى ان عنوان
هذه القضية هو النظر الصحيح ولو جعل عنوان تلك القضية الشكل الاول المشتمل على شرائط
النظر الصحيح مثلا لم يكن بينهما فرق فى ايراد الشبهة وفى جوابه ايضا مثل ان يقال كون الشكل
الاول المذكور مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه العقلاء وان كان نظريا
نقل الكلام اليه وكذا الحال فى القياس الاستثنائى وساير الاشكال قوله
وتلخيصه انه من حيث انه مطلوب له الكلام هنا فى اثبات الشئ بنفسه فيلزم التناقض
البتة سواء كانت الحيثيتان للتعليل او للتقييد على ان جعلها للتعليل لا يتوهم بعيد
فان كلا من وجوب حصوله ووجوب عدم حصوله متقدم على الحيثيين فكيف يكونان
علتين لما تقدم عليهما قوله لزوما قطعيا لما هو حق لا نزاع للخصم فى كون اللزوم قطعيا
وانه لا يلزم من قطعية اللزوم قطعية اللازم حتى يلزم المصادرة كما توهم قوله اى العلاقة
العقلية هى كالحد الاوسط فى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع قوله
فهنا قضيتان بديهيتان واما ما ذكره آنفا بقوله اما الصغرى له فهو تنبيه لا استدلال
ويجوز ان يريد ان هنا قضيتين بديهيتين ابتداء او انتهاء قوله ثم ان حكمنا بان هذا
النظر الجزئى يفيد العلم بديهى له هذا الكلام لا حاجة اليه فى اصل المط فانا قد
اثبتناه بذات هذا النظر الجزئى لا بكونه مفيدا فلا نحتاج الى ان يقال كونه مفيدا للعلم
بديهى لكن الشارح فرض ان يعود الخصم فيقول مثلا كون هذا النظر الجزئى مفيدا للعلم ان
كان ضروريا فكذا وان كان نظريا فكذا فاجاب بما هو الواقع من ان كونه مفيدا
للعلم بديهى من الامور الوجدانية التى يكفيها تصور الطرفين ولو اجاب ايضا بان كونه مفيدا
للعلم نظرى ثم اثبته بنظر آخر جزئى لم يلزم الدور لكن يعود الخصم ثانيا اى كون النظر
الثانى مفيدا للعلم ولو اثبته بنظر ثالث لعاد الخصم ثالثا وهكذا واما قلنا لم يلزم
الدور لان اثبات حكم الكلى بذات الجزئى لا بحكمه والذى اثبت بحكم الكلى هو حكم
الجزئى لا ذاته فلا دور قطعا قوله والاول ضرورى اثبت به هذا الكلى النظرى قد عرفت

آنفا ان القضية الكلية لم تكن ثابتة بحكم الجزئي بل كانت ثابتة بذاته فقوله اثبت به
هذا الكا غير مطابق للواقع لكنه فرض ان يعود الخصم الى كون النظر الجزئي مفيدا للعلم
فقال ما قال ولو اجاب بان يقول انا قد اثبتنا الكلية بذات النظر الجزئي فلا حاجة
فلا حاجة بنا الى ان نجيب بان حكم الجزئي بديهي الا ان قد اجبنا بذلك تبرعا وتنزلا
لكان كلامه ايضا صحيحا كما ذكرنا قوله فلازمه الظاهر واما قال لازمه الظاهر
لاحتمال اثبات الشئ بنفسه قوله قال في المحصل اى قال بعد تنزله عما ذهب اليه من
ان هذا الحكم ضروري قوله ابتداء او بواسطة قطعية لازمه الظاهر ان قطعيته ابتداء
او بواسطة متعلق بالاستلزام والمقدمات معا اما تعلقه بالمقدمات فظ واما
تعلقه بالاستلزام فقطعه ابتداء اى باعتبار الشكل الاول او القياس الاستثنائي فان
كلا منها ضروري الاستلزام وقطعه او بواسطة اى باعتبار الاشكال فانها ضرورية
الاستلزام بواسطة واما قطعه قطعية ففيه نوع مصادرة اذ الخصم كان ينكر
كون النتيجة قطعية بل يقول بكونها ظنية ولعله اراد انها قطعية اللزوم لا من لازمة له
قوله قد قررنا لكم متصلا سوالرد على الامام قوله لم يختلف فيه اكثر العقلاء
اى لم يخالفه اكثر العقلاء والتصحيح ظاهر لكن المصادرة بمثالك كله فلذلك
قال المصح هذا لا يمنع ولذلك ايضا قال الشارح اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء
له قوله فلا تناقض قلت نعم لكن هذا الظن لا يعارض اليقين الذى اوردناه
اذ قد فرضنا قولهم لا شئ من النظر بمفيد للعلم على صورة قضية يقينية في دعواهم
والا فلا يعارض الظني القطعي قوله والصواب ان اشتراك شبهة واحدة له
وفيه رد على ما ذكر التفتازاني حيث قال الشبهة السابقة تنفى كون النظر
مفيدا للتصديق مطلقا وذلك لان الشبهة السابقة ايضا كانت لنفى افادة النظر
العلم قوله مؤداهما واحد واما كون الاول شاملا للتصور ايضا دون الثاني فلا يضر
في كون مؤداهما واحدا في نفس التصديق قوله الى سومنات قبل هي صنم في بلاد الهند
كان له اكثر من الف وثلثمائة نفس كانوا يخدمونها ويخدمون الواردين عليها وثلثمائة
نفس

نفس كانوا يغنون عنده ثم اهلكها بعض سلاطين ذلك العصر قوله لامتناع الخطاء
في الضروريات ممنوع بجواز الخطاء فيها كما في تصور الاخفين او الحيزين في تجويز سماعنا ما وقع
ايضا بناء على جواز الخطاء في اعتقاد المقلد مع انه ضروري والظاهر ان اعتقاد المقلد
متلقى الغير لا يكون ضروريا على ان الكلام في الاعتقاد الذى هو علم فلا يتصور
الخطاء في الضروريات التى هي علوم وظاهر ان اعتقاد المقلد ليس بعلم قوله وانت تعلم
ان هذا منتقض باحكام الحس فان اجيب بان كون احكام الحس ضرورية انما هو في جزم
به الحس بداهة وهذا برئ عن مظان الغلط قلنا فجوابكم جوابنا في النظر الصحيح كما ذكرنا في
الجواب مهنا قوله وهكذا الى ما لا نهاية له اشارة الى انه لا يمكن الجواب بان يقال
ينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار التوجه الى الاعتقادات الحاصلة بعد الانظار
اذ الخصم يقول كلما اوردتم نظرا من الانظار الصحيحة فانا ننقل الكلام الى الاعتقاد
الحاصل بعده فلا ينقطع التسلسل بانقطاع اعتباركم فتم يمكن الجواب بوجه آخر كما ذكرنا
في الشبهة الاولى قوله ومن اختار هذا رد على التفتازاني حيث قال او نختار انه محتاج
ولا نم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل
او ظن قوله وهذا منقوض بان افادة النظر الظن لا يقال لهم ان يقولوا المقدمة الحاصلة
بعد مقدمة اخرى مع اعتبار شرائط الانتاج تفيد الظن دون اليقين فلا نقض لانا نقول
هذا الحكم لا يلتفت اليه اذ المقدمة الواحدة لا ينتج اصلا كما اعترفتم قوله ويجوز اختلاف
العقلاء فيه ولا يمنع اختلاف العقلاء في الظن فان اكثر العقلاء ينكرونه بناء على ان
النظر الصحيح العلم دون الظن كما مر على ان الكلام في مجرد جواز الاختلاف دون الوقوع
قوله قلت لانم انه لا يجتمع المقدمتان له الظاهر ان هذا منع وقوله وذلك
كما في الشرطية سند للمنع ولما كان منع المقدمة المدللة غير مقبول حتى يمنع او يبطل بعض
مقدمات دليلها اشار الى منع بعض مقدمات دليلها فقال والتوجه غير العلم به هذا
ويجوز ان يحمل ذلك على قوله لانم انه لا يجتمع المقدمتان له معارضة في المقدمة فنقول
من فرق على الوجه الاول اثبات للمقدمة الممنوعة بمقتضى ونحن نعلم بالضرورة على الوجه
الثاني معارضة

على المعارضة وقوله ثم اجاب اى اجاب من فرق قوله وعلم ان ذكر المفاد علم
انما ذكره للتنبيه على ان هذه الشبهة كما يتوجه على افادة العلم يتوجه ايضا على العلم
بافادة العلم بناء على ان المدعى هو مجموع ما ذكر كما مر وكما يشعر به ما ذكره المص في الجواب
من قوله كما يفيد العلم بحقية النتيجة حيث لم يقل كما يفيد العلم بالنتيجة قوله لم يعلم
ان ما افاده النظر علم اى لم يعلم ما افاده النظر ولم يعلم ايضا ان ما افاده علم لكنه اكتفى بذكر الثانى
لاستلزامه الاول وابتناؤه عليه وفرع على هذا النظاير المذكورة ههنا قوله يفيد العلم
بعدم المعارض لا شك انه لا حاجة بنا فى العلم بالنتيجة والعلم بحقيتها الى العلم بعدم المعارض
بل اللازم فى ذلك هو عدم المعارض فى نفس الامر الا ان صاحب الشبهة لما ذكر احتمال المعارض
احتيج الى ذكر ما ذكر قوله بل هذا اولى بان يكون ضروريا ولا يناقش فيه بان التصديق
الضرورى قد يتوقف على التصديق النظرى كما نعلم بان لنا لذة من هذا التصديق النظرى
فافهم قوله بل هذا اولى وذلك لان بناء المناقشة كلام على السند الاخص مع ان الكلام
فى العلمين الضروريين اللذين حصل احدهما بعد الآخر فالفضل للمتقدم قوله الشبهة
الرابعة لم يرد عليها النقض بافادة النظر الظن الا ان يقولوا بانه يفيد الظن من غير
استلزام وهذا غير معقول قوله الشبهة الخامسة لو اورد عليهم النقض بافادة
الظن لا احتمل ان يقولوا ما اذا حصل نظن انه المطلوب وان لم نعرف انه المطلوب
قوله ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمتضايفين لانه كان العلم
بالاضافة التصورية مسبوق بالمتضايفين التصوريين على ما هو المشهور كذلك العلم بالاضافة
التصديقية مسبوق بالعلم بالمتضايفين التصديقيين كما فيما نحن بصدده فان كون الدليل مفيدا
للمدلول بسبب النظر فيه اضافة تصديقية بينهما وهما امران تصديقيان ايضا هذا قوله
فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول له اى يتوقف العلم بالمدلول على العلم بافادة النظر
اياه وبالعكس قوله واذا عطف على المدلول لا على العلم بالمدلول كما يتوهم
وما وقع فى بعض النسخ على العلم بالآخر بدل قوله على الآخر ليس على ما ينبغى قوله يعرض له بعد
النظر وافادته يعنى ان كونه دليلا دالا ومفيدا حكم عارض له مترتب على نفس دلالته وافادته

في دفعه و

اى الدليل
والمدلول

كما ان كون زيد عالما حكم مترتب على نفس علمه قوله فيجوز ح انفكاكه عنه اى يحتمل انفكاكه عنه
على تقدير عدم وجوب العلم بعد النظر الصحيح احتمالا مرجوحا فيكون افادته اياه مظنونا لها
لا جزما بها فلا يرد عليهم النقض بافادة الظن ولا ان يكون مرجوحا اياه مظنونا بها
التكليف بالظن قبيحا فى زعمهم قوله والاولى فى الجواب واما ما قال والاولى
لانه يحتمل ان يصرف الكلام عن ظاهره فيقال الباء فى قوله بالنظر للسببية
وليس صلة للتكليف او يكون التكليف بالنظر كناية عن التكليف بالعلم لان الاول
سبب لكنا وستلزم اياه عادة لا يقال ما ذكره الامام ههنا انما هو فى الاوليات فقط مع انه
لا تكليف فى مطلق الضروريات وايضا الموجب للحكم فى الاوليات تصور الطرفين
على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل عن تصورهما على ذلك الوجه امكن اعتقاد النقيض
فيتصور المقدورية فى الجملة باعتبار تصور الطرفين فى الاوليات لانا نقول اما اولا فلانه
كلام على السند الاخص واما ثانيا فلان القول بان لا تكليف فى مطلق الضروريات
باطل الا يرى الى قوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا والى القول النفس يجب على الشاهد
ان يرى ما يشهد به حتى تقبل شهادته الى غير ذلك مما يتعلق به التكليف واما ثالثا فلانه
المراد ان الموجب للحكم فى الضرورى انما هو تصور الطرفين كما ينبغى فبعد تصورهما كذلك
لا يتعلق به التكليف اذ هو ليس بمقدور ح بخلاف النظرى فانه بعد تصورهما كذلك
لا يسقط التكليف به لاحتياجه ح الى نظر مقدور مفيد للتصديق مع انه لا ازدياد فى
تصورهما اصلا قوله بجواز طريان ضده اى جوازا مرجوحا فلا يرد عليهم النقض بالظن
قوله بشرط عدم الطريان اما احتمال الطريان فى كل نظر صحيح فمندفع بما مر فى قصة عدم
المعارض فى جواب الشبهة الثالثة قوله ولا يمكن التمييز بينهما اى التمييز بحسب الجزم
النقيض وان كان يمكن التمييز الظنى فى الجملة فلم يرد عليهم النقض بالظن قوله
اشكالا لا شيء من التصورات بنظرى يعنى ان ما حصل لنا من التصورات فهو حاصل لنا
بالضرورة لا بالنظر ولم يوجد لنا تصور ضرورى متعلق بحقيقة تع او حقيقة صفة من صفاته
بخلاف الاطراف الهندسية والحسابية فلا يتوجه عليه ان يقال انه لو تم لدل على عدم

مطابر

بلغ

افادة النظر العلم مطلقا مع انهم قائلون بافادته في غير ما ذكر قوله ولا تركيب في الحقائق
الالهية يتوجه عليه ان المشهور منهم ان التركيب الذهني لا ينافي البساطة الخارجية ووجوب
الوجود انما ينافي التركيب الخارجي ويدفع ذلك بان الموجود في الذهن ليس حقيقة الواجب تعالى
بناء على القول بالوجود الذهني ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى ينافي الاحتياج
مطلقا وسيجيء في الالهيات تمام الكلام باذن الله تعالى ثم ان عدم التركيب بين الخصمين
متفق عليه قوله فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا اشارة الى جوابهم بان يقولوا مثلا التصور بالوجه
يكفي في الظن دون الجزم والى جوابنا ايضا بان نقول التصور بالوجه يكفي في الجزم ايضا كما اذا
حكمنا على الشبح البعيد بانه شاغل في حيز ما حكما جازما مع انا لا نعرف حقيقة ذلك
الشبح قوله الى اقرب الاشياء اي الموجودات الخارجية كما يدل عليه سياق الكلام
فلا يلزم منهم النقض بالهندسيات والحسابيات المبنية على الامور الوهمية ولا وجه لدفع النقض
بان تقييد الاشياء المذكورة بكونها غائبة عن الحس فان الهيكل المحسوس ليس غائبا عن الحس
مع انهم كانوا يختلفون في ان النفس هل هي الهيكل المحسوس ام غيره وان الهيكل هل هو
النفس او غيرها قوله فانه بديهي لا خلاف فيه اشارة الى ان التصديقات البديهية لا يحتاج
الى تصور كنه الطرفين بخلاف التصديقات النظرية فلا يرد عليهم ان التصديق يستدعي
تصور المحكوم عليه بالكنه فكيف يقولون ان هويته معلومة من حيث التصديق بالوجه
بوجه ما فتامل قوله وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى وان كان نفس المطلوب
نظريا فهذا الدليل المذكور هنا ليس من قبيل العكس النقيض كما يتوهم قوله بل يثبت ان
تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل اي تمييز النظر الصحيح عن غيره قبل تمامه مشكل واما بعد تمامه
فلم يبق في تمييزه عن غيره اشكال قطعا قوله النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى الظاهر ان ذكر
العلم هنا مبني على ما مر ذكره من ان المدعى كون النظر مفيدا لمعرفة الله والعلم بمعرفته ايضا والمنكرين
ينكرونهما معا ودليلهم الدال على نفي المعرفة يدل على نفي العلم بالمعرفة ايضا قوله وان علم صدقه
فيما اخبر به عن الله تعالى بالعقل وهذا كما اذا ادعى النبوة فاستدل على نبوته ثم علم صدقه بهذا
الطريق ومبنى الجواب على اختيار هذا الشق الثاني واما ما قال فيما اخبر به عن الله تعالى تنبيها على ان

الكلام هنا في صدقه في الامور الالهية فلا يمكن العلم الاجمالي بصدقه في الامور مطلقا
كما توهم قوله دعوى العرفية اي في الكلية القائلة بان كل نظر صحيح في الامور الالهية
يفيد العلم او في المهملة القائلة بان النظر الصحيح في الامور الالهية له قوله فان من علم كذا تنبيه
وتحقيقه ان لا يحمل استدلالا ويجعل تلك الكلية او المهملة نظرية قوله امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله قيل لعل المراد بالناس مشركوا مكة او سائر المشركين
ايضا او المراد حتى يقولوا لا اله الا الله ومحمد رسول الله قلت ذلك كله خلاف الظاهر
بل الظاهر ان المراد حتى اسمع اي قولهم لا اله الا الله فاترك مقاتلتهم قوله لما لم يوخذ
ذلك منه اي من النبي ابتداء او بواسطة الراوين المعلمين المعتمدين وكذا الحال
في سائر الامور الالهية في كل عصر وزمان قوله التي يعتقدها احترز به عما يجيء من مذهب الامام
الرازي قوله بالعادة وقد مر في تعريف العلم ما يتعلق بالعلوم العادية من السؤال والجواب
فلا حاجة الى اعادته هنا وقوله ولا علاقة اشارة الى رد مذهب الامام وقوله
وهو ادنى يناسب دعوى الكلية وقوله اكثرها يناسب دعوى المهملة وقيل الاول باعتبار
عدم عروض الافة والثاني باعتبار عروضها قوله النظر المعاد لا يفيد العلم اتفاقا اي النظر
المعاد بالتذكر لا يفيد واما النظر المعاد بالاختيار بعد الغفلة عن العلم بالمطلوب فهو
مولد له عندهم فلو فرض الغفلة عن العلم بالمطلوب لا يحصل هو بتذكر النظر اصلا على ما زعموا
بل لو حصل فانما يحصل باعادة النظر بالاختيار او بالكسب جارح الاختياري بحيث يحصل له
ذلك العلم بطريق المباشرة كما سيجيء في الالهيات ان شاء الله تعالى قوله ارتفاع التكليف
بالمعارف النظرية اي ارتفاع التكليف بشيء من المعارف النظرية لكن المعارف النظرية
لا يرتفع التكليف به واما عند عدم التحصيل فظاهر واما عند التحصيل فيحصل في اداء
المكلف به لا ارتفاع التكليف كما يتوهم فان العبد حينئذ كان بحيث لو غفل عنه يجب
عليه استرجاعه وقت الحاجة نعم يمكن منع الكبرى بان يقال لم لا يجوز ارتفاع التكليف
ببعض المعارف النظرية الحاصلة عند تذكر النظر لما يحصل بعض المعارف النظرية للمؤيد
من عند الله بالحدس الغير الاختياري قوله فهو يولد اي ان غفل عن العلم والا فلا

يعني مركب الاصل ومثل ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل عند كل
منهما بعلة اخرى مثل حكم الاصل بهما سواء ان يكون التذكر غير مولد والعلة اما عندنا فى
كون النظر شرطا او بخلق الله تعالى واما عند الخصم فى عدم التوليد على التذكر قوله لئلا يلزم
تحصيل الحاصل بهذا اذا كان العلم بالمطلوب وقت التذكر وايضا فليس كذلك قوله
غير متولد منه قيل المراد انه غير متولد من النظر بفعل العبد وان كان متولدا
بفعل البارى تعالى كما يشعر به قوله حاصلا بقدرته تعالى لا بقدرة العبد وكذا ان تقول ان مراد الامام
سواء ان ذلك العلم غير متولد من النظر اصلا لا بفعل العبد وهو ظاهر ولا بفعل الله تعالى فان ذلك
العلم يحصل بعد النظر بطريق المباشرة من الله تعالى بحيث يمتنع عقلا تخلفه عن النظر فانه
بالنسبة الى نفس النظر كان بحيث يصح ان يفعل وان لا يفعل واما بالنسبة الى العلم الحاصل
بعده لا يصح الا ان يفعل ولا يجب عليه الا ان يفعله لامتناع تخلف الكل عن الاول
عقلا وبهذا التقرير يندفع اعتراض المصنف على الامام بقوله وهذا لا يصلح مع القول
باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء ثم لا يندفع ما ذكره من قوله وكونه قادرا مختارا وانه
ثم لا يذهب عليك انه لا يلزم على الامام ما ذكره ان لا يكون البارى تعالى قادرا على خلق
ذلك العلم ابتداء بدون النظر قوله اذا حذف قيد الابتداء كان هذا ناظرا الى قوله باستناد
جميع الاشياء الى الله تعالى ابتداء وهو ظاهر وقوله بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ناظرا الى قوله
وكونه قادرا مختارا وانه لا يجب على الله تعالى شىء له قوله دون الشبهة كالبخار مثلا بالنسبة
الى النار فان البخار قد يشتبه بالدخان فيظن ان هناك نارا ولا نار اصلا ثم ان الدليل
وجهة الدلالة لو فرض استلزام كل الاخر باعتبار تحققه فى نفس الامر لكن لا يلزم من العلم بكون
احدهما شرطا للتنبه العلم بكون الاخر شرطا له وبالعكس فلذا لم يكتف بذكر احدهما
بدون ذكر الاخر قوله اى لاجل تحصيلها يعنى ان المراد بالنظر فى معرفة الله النظر لاجل
تحصيلها وليس مثل قولنا النظر فى الدليل اى فى احواله واما قوله واما معرفة الله تعالى فواجبة
اجماعا من الامة بعد قوله اجماعا ومن المعتزلة وهو تمهيد لما سيجى من المسلك الثانى واشارة
الى رد ما ذكره التفتازانى فى شرح المقاصد حيث لا خلاف بين اهل الكلام فى وجوب النظر

فى

فى معرفة الله تعالى فلم يفرق بين الوجوبين مع ان الوجوب الذى لا خلاف بين اهل الكلام
فيه هو وجوب معرفة الله فانه المتفق عليه بين اهل السنة والمعتزلة وساير اهل الكلام
مع ان الصوفية والجاحظية من القائلين بوجوب معرفة الله تعالى كانوا يقولون انها حاصلة
بدون النظر لا بحال التمامية كانوا يقولون بان المعارف كلها ضرورية كما سيجى
فى آخر الكتاب فى بيان الفرق الاسلامية فكيف يصح قوله اجماعا ومن المعتزلة
او قوله اجماعا من الامة مع ان الامامية من المعتزلة من الامة لانا نقول انهم قالوا
المعرفة متولدة من النظر وان النظر للمعرفة واجبة قبل الشروع كما سيجى هناك ايضا
ان شاء الله تعالى قوله اما اصحابنا فلهم مسلكان قيل التمسك بالاجماع المذكور كاف
فى بيان وجوب النظر شرعا فلا حاجة الى هذه المقدمات الآتية ودفع الاعتراضات
قلنا قد عرفت ان كثيرا من الناس كانوا ينكرون وجوب النظر وسيجى المعارضة الدالة
على عدم وجوب النظر بوجوه متعددة فكيف يقبل اجماع الصحابة والمعتزلة الذين
كانوا خصماء للمنكرين فى وجوب النظر قوله وعليه اشكالات كهذه الاشكالات
يحتمل ان يكون كل منها سوى الثامن والعاشر منعا مع السند وان يكون معارضة فى مقدمة
معينة فى الدليل واما الاشكال الثامن فهو نقض اجمالى والاشكال العاشر فهو معارضة
لما هو اصل الدليل قوله لو خلى ودواعى نفسه اى ودواعى نفسه الى معرفة الله تعالى وقوله
من غير نظر دفع لما يتوهم من انه لم لا يجوز ان يكون الداعى الى معرفة الله تعالى الحدس او ان
يخلق العلم الضرورى بذاته تعالى او بصفة من صفاته وذلك لان الكلام فيمن يحصل المطالب
النظرية بالنظر واما العلم الحدسى او العلم الضرورى من غير حدس فهو بالنسبة الى
المطالب الالهية لا يحصل عادة فى غير المؤيد من عند الله تعالى قوله فرع افادة النظر
يعنى ان هنا منوعا ثلثة كانه قيل لا نسلم امكان افادته العلم مطلقا ولا نسلم امكان
افادته اياه فى الالهيات ولا نسلم امكان افادته اياه بلا معلم واما المنع الثالث فلا يتم
المعلل فانه يقول له يجب علينا ان يطلب المعلم وقت الحاجة الا ان ينزل المانع لا يعلم
فى الوجه فاين يطلبه قوله وهو ايضا سيأتى اى وهو تحصيل الحاصل سيأتى وانما لم يقل يمتنع

كما قال في تحصيل الحاصل لتبادل مذهب اهل السنة **قوله** وجواز كذبه وجواز رجوعه
بمعنى ان الاحتمالين كانا حاصلين بالنسبة الينا لا بالنسبة الى ما في نفس الامر فلم يكونا منافيين
لما مر من قوله الاجماع ان يثبت في نفسه **قوله** منتقض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر
وهذا هو اجماع المسلمين وما علم بهذا الاجماع كان من ضروريات الدين واما الاجماع
المذكور في الاشكال المذكور فهو اجماع المجتهدين ثم ان الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى
هو اجماع المسلمين كما مر **قوله** والآخر فرض كفاية لكن الاجماع انما وقع على
وجوب الايمان الاجمالي او على ما هو وجوب الاعم من الاجمالي والتفصيلي واما وقوع
الاجماع على وجوب الايمان التفصيلي فغير ظاهر **قوله** بالالهام والتوجه التام
وانما فسر الالهام بالتوجه التام اذ الالهام بالمعنى المشهور ليس امرا اختياريا فلا يتصور
ان يكون المعرفة بطريق الالهام واجبة ح ثم ان الالهام بطريق التوجه التام
الى المطلوب وتسليط الاوهام عليه لا يقتضي ان يكون حاصلا بالتصفية فلا يغني
ذكر احدهما عن ذكر الآخر **قوله** على تقدير ثبوته يعني ان الالهام بالمعنى المذكور لا ثبوت له
بالنسبة الى معرفة الله تعالى اصلا ولو فرض ثبوته فهو حاصل بتسليط الاوهام والانقطاع
عن العوائق فلا يتميز بالفرقة ما هو الحق منه والباطل فيحتاج الى معونة النظر
البتة **قوله** فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا اما كون
التعليم من فعل الغير فظاهر واما كون الالهام كذلك فلان ح والفعل المقدور للعبد
اعني التوجه التام الى المطلوب وتسليط الاوهام عليه والانقطاع عن العوائق
لا يكفي عادة في حصول المطلوب بل قد يحصل ذلك المطلوب بعده وقد لا يحصل بحسب اختلاف
الامزجة والاوقات بخلاف النظر فانه يكفي عادة في حصول المطلوب بعده
وان كان الجميع بخلق الله تعالى **قوله** ولا وجوب الشك اتفاقا اي اتفاقا بين السابق والعلامة
اعني اصحابنا فلا يرد ان ابا هاشم يقول بوجوب الشك ويلزمه ما ذكره السبكي فكيف يدعى
الاتفاق **قوله** وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب مستلزما اياه
فح فهذا يكون حاصل الدليل هكذا النظر سبب للواجب بحيث لا يتم الا به وكل سبب كذلك

فهو

فهو واجب فح كان الحد الاوسط مقيدا بالقيد المذكور ح يحصل صلاحيته لان يكون موضوعا
للكبرى الكلية وقوله فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اي ايجاب ذلك الواجب حقيقة
ايجاب للمقدمة ضمنا لانها سببه المستلزم اياه كان ايجاب المقدمة قصدا لكونها
مؤدية الى الواجب ايجاب لذلك الواجب ضمنا فهنا ايجابان قصديان وايجابان ضمنيان
فالايجاب القصدي المتعلق باحد الشيئين يستلزم الايجاب الضمني المتعلق بالآخر
من غير عكس ويدل على ذلك انه لو كان المكلف بالمعرفة بحيث اذا نظر نظرا صحيحا ثم عرض عليه
آفة قبل ان يحصل المعرفة فانه مكلف باعادة النظر ح ليحصل المعرفة فلو كان المامور به
هو النظر فقط لم يحتج الى اعادة النظر ومن هنا ظهر ان لا مخالفة بين تحقيقه هنا وبين ذكره
في جواب الشبهة السابقة للسمنية كما توهم **قوله** وقد يجاب عنه بانه ليس هذا الجواب
كالجواب الاول اثبات للمقدمة الممنوعة التي ثمة بان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
قوله وهو ضعيف كلام من طرف المانع وقوله فان قلت لم اثبات للمقدمة
الممنوعة بتقرير آخر وقوله قلت نقض اجمالي وارد على هذا التقرير الآخر وقوله والتحقيق
منع بعد النقض الاجمالي وارد على بطلان اللازم في قوله وان بقي فقد وجب الشيء مع
عدم المقدمة فكانه قيل تعتبر بعض القيود العارضة البتة مثل ان يقال اذا كانت المقدمة
واجبة شرعا لا يلزم ان يكون واجبة عقلا اذا لم يكن المقدمة واجبة عقلا جاز تركها عقلا
ايضا ان اصل الدليل هكذا اذا لم يكن المقدمة واجبة شرعا جاز تركها شرعا **قوله** لانه
عدم التكليف بمقدمته لا يتال فيه بحث لان المقدمات اذا كانت داخلة في الاختيار
بحيث يكون ايجاب الواجب ايجابا لها ايضا كان معنى وجوب ذلك الواجب هو وجوبه مع
مقدماته كوجوب الصلاة على الجنب والمحدث فالقول بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال
لا تاتى لهذا اعادة للجواب الضعيف بتغيير العبارة وانت خبير ببطلانه قوله فالقول
بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال **قوله** اذ المحال ان يجب وجود الشيء مع عدم
المقدمة اسلم ان تقدير الوجود وهنا لم يكن لمجرد تصحيح عبارة الكتاب كما توهم بل
المقصود هو تصحيح العبارة بما لا بد منه البتة مع قطع النظر عن تصحيح العبارة فان معنى الوجوب

والا لم يرتبط وقوله ليس هذا اي بصورته
مع انفاذه وارد اذ البحث لهما وان لم يكن لسانه

لايتعلق الا بذات الشيء من حيث هي وانما يتعلق بوجوده فاذا اقتضا وجب الشيء
ردونا وجوب وجوده كما لا يخفى ثم ان كون قوله مع عدم المقدمة ظرفا لقوله الجب بقوله يجب
كان في صحيح العبارة الاقوله لا مع عدم التكليف بها منع ذلك قوله لكان انسب
بسياق الكلام وذلك لان مرجع التاسع الى منع مقدمة من مقدمات الدليل سواء جعل
هذا المنع نقضا تفصيليا او معارضة في المقدمة فالمناسب ان يذكر هو اي التاسع مع ما يناسبه
اي الاشكالات السبع السابقة بخلاف الاشكال الثامن فانه نقض اجمالي على
اصل الدليل فيناسب ان يؤخر عن ذلك ويذكر عند العاشر الذي كان معارضة على اصل
الدليل هذا ولعل العذر في تاخير التاسع عن الثامن هو ان التاسع مبني على معرفة الواجب
المطلق المذكور في الثامن قوله بل منهم ان يسلم كونه قادرا على اعدامها وهنا سؤال مشهور
وهو ان الحكماء يقولون بانه تعالى موجب في ايجاد السموات والارض فيكون وجودها
لازما لذاته تعالى فكيف يلزمهم ان يسلموا كونه تعالى قادرا على اعدامها وايجاد عالم آخر ونحن نقول
وبالله التوفيق لما سلم الحكماء ايجادها على هذا النظام مع انه كان يمكن بخلافه فان الشمس مثلا
يمكن ان يكون في غير الموضع الذي كانت فيه من فلكها لانه بسيط متشابه الاجزاء عندهم
وان يكون القطبان والمحور على غير هذا الوضع بدل في غير هذا الفلك لزمهم ان يسلموا كونه قادرا
مختارا في ايجادها واعدامها اذ في كونه موجبا في ذلك يلزم الترجيح بلا مرجح على ما ذكرناه وايضا
لو سلم كونه تعالى موجبا بالذات لكنهم لما سلموا اجتماع شرائط متنفية لحصول شيء ممكن في نفسه
لزمهم ان يسلموا كونه تعالى قادرا على اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر بشرائط غريبة متجددة متنفية
لذلك فعلى هذا التقدير يكون معنى القدرة اعم من المعنى المذكور سابقا فان هذا المعنى هو كون الفاعل
بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والمعنى السابق هو كونه بحيث يصح ان يفعل وان
لا يفعل قوله حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا فيه بحث مشهور هو ان نهي النبي عم
اصحابه عن الجدل لم يكن لتعنتهم ولجاجهم اذ لا يتصور منهم ذلك قلنا هذا ابطال للسند الاخص فان
حاصل الكلام هو انا لا نم ان الجدل منهي عنه مطلقا وانما هو منهي عنه لهذا السبب على انه
يتصور من الاصحاب اللجاج عند مجادلة بعضهم بعضا من غير حضور النبي عم فنهي عم الاصحاب

مرحمة لهم وايضا لو لم يمنع الاصحاب عن ذلك لاحتمل ان يكون رخصة لساير الامة بعد زمن
النبي عم فيؤدي الى اللجاج والعناد والتعنت بين العباد والخروج عن سبيل الرشاد
واما ما يقال ان النبي عم نهى الاصحاب عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه
المسألة فليس بحسن اذ يلزم من ذلك ان يكون علماء زماننا متمكنين لما هو المنهي عنه ولا يجترئ
المؤمن ان يقول كان الاصحاب بحيث لم يفهموا المسألة من فم النبي عم وانهم
قاصرون عن ادراكها بخلاف علماء زماننا قوله والنظر غير الجدل قيل هذا متعلق
متعلق بالصغرى وانه منع بعد التسليم وما ذكر قبله متعلق بالكبرى وانه تسليم قبل المنع
فالمناسب ان يعكس الترتيب فيقال لا نم ان النظر هو الجدل ولو سلم كان النهي عن الجدل
انما هو للتعنت الخ ولعل المص رح انما اخر قصدا الى معنى العلاوة فجعل الواو للعطف
للحال كانه قال على ان النظر غير الجدل فعلى هذا يظهر حسن الترتيب قوله لا الكف عن
النظر اذ النظر في الجملة يكون من دين العجايز ايضا كما لا يخفى قوله ثم انه خبر آحاد لا يعارض
القواطع الخ يعني انا لو كنا سلمنا صحة الحديث وانه غير قابل للتاويل فمع ذلك هو لانه
خبر آحاد لا يعارض القواطع النقلية من الكتاب والسنة والاجماع على ما ذكرنا ولا يلزم
من تسليمنا بذلك تصديقنا بذلك فان معنى تسليم الشيء هو عدم منعه دون التصديق به كما نبهنا
قوله واما المعتزلة عطف على ما ذكر في اول المقصد من قوله اما اصحابنا قوله جوز ان
يكون له صانع ولو فرض انه قد جزم بوجود ذلك الصانع جزما حاصلا بالتقليد لا يرتفع
عنه الخوف اذ الكلام في الخوف الحاصل بسبب اطلاعه على هذا الاختلاف فيحتمل عند العقل
ان يكون كلام الخصم اقوى فلم يرتفع الخوف عنه حتى يتم نظرا يؤدي الى المطلوب قوله
اذ قد يخطئ اشار الى ان النظر الصحيح وان فرض كونه اكثر وجودا من النظر الفاسد لكن
لكن بوجود النظر لا يزول الخوف لاحتمال الخطأ مع ان تحصيل النظر الصحيح في الالهيات وتمييزه
عن الفاسد في غاية العسر فح اذا نظر يزداد الخوف عقلا كما ذكره في جواب لا يقال
نعم ان وجود النظر يكون احسن من عدمه شرعا لكن الكلام في الحسن العقلي وقد يقال
ان يقال لا نزاع ان تحصيل اليقين في معرفة الله تعالى ممكن فمن حصل اليقين في نفس الامر

او فی زعمهم لم یبق لهم خوف من هذه الجهة اصلا وبهذا التقریر یکفی لهم قوله مطلقا دنیویا
کان او اخرویا یعنی ان تخصیصه بالدنیوی او الاخروی خروج عن الظاهر من غیر قرینة
لا یقال ما بعد الآیة المذکورة قرینة مخصصة للتعذیب بالدنیوی وذلک قوله تعالی واذا
اردنا ان نهلک قریة امرنا مترفیها ففسقوا فیها فحق علیها القول فدمرناها تدمیرا ای امرنا
متنعمیها بالطاعة ففسقوا فیها فاهلکناها باهلاک اهلها وتخریب دیارها لانا نقول
هذه الآیة لا تدل علی ان هؤلاء الفسقة لا یعذبون فی الآخرة بل فیها اشارة ایضا الی
انهم یعذبون فی الآخرة لخروجهم عن طاعة الله تعالی ورسوله ان مع تلک الآیة وما کنا
معذبین فی الدنیا حتی نبعث رسولا کان یفهم من ذلک ان لا یعذب فی الآخرة
بالطریق الاولی حتی یبعث رسولا اذ الاحتیاج الی الرسول فی الامور الاخرویة اشد
والعذر هناک اوفر قوله وهو ای التعذیب من لوازم الوجوب ای بواسطة
استحقاقه فانهم کانوا یقولون اذا ترک المکلف الواجب استحق العذاب واذا استحق
العذاب یعذب البتة اذ لا یجوز العفو عندهم قوله من لوازم افحام الانبیاء مشترک
له لزوم افحام الانبیاء ههنا لیس فی اثبات وجوب النظر بل فی مجرد اظهار وجوبه لان
ثبوته بالعقل عندهم لا بالشرع ثم ان الدور اللازم ههنا هو الدور المظهر والدور اللازم
فی الاول هو الدور المعی فان ثبوت العقل ههنا بدیهی وثبوت الشرع هناک نظری
فتامل قوله لا یقال قد یکون له بهذا منع لقوله اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر ای
بالنظر الدقیق کما اشار الیه الشارح یعنی لیس ما هو جوابکم فهو جوابنا کما زعمتم اذ قد یکون وجوب
النظر فطریا قوله القیاس له ولنا ان نقول ایضا قد یکون ثبوت الشرع فطریا للناس
فان کثیرا من الصحابة رضی الله عنهم کانوا اذا راوا المعجزة آمنوا من غیر مهلة ولا احتیاج الی الوضع
النبی علیه السلام لهم مقدمات مفیدة للعلم فیجوز ان یضع النبی علیه السلام مقدمات تفید العلم بادنی
تنبیه منه علی وجوب النظر شرعا فاسد جوابکم فهو جوابنا قوله فطری القیاس قوله
قیاسا تاما مما اشار الی ان الکلام ههنا مبنی علی التجوز باعتبار قرب المناسبة بین ذلک
قوله فان الغافل من لم یتصور التکلیف فان قال المکلف لا اسمع الیک حتی التصور

ما قلته یقول الشارع یکفینی تصور کل الذی تضمنه هذا الکلام الصادر منک فقد اجبت
الحجة علیک فان فعلت فاجرا الیک وان فرطت فالعقاب علیک قوله
انما یتم فی السبب المستلزم دون غیره والسبب ههنا لیس کذلک اذ القصد لیس بملتزم
فلا یلزم ان یکون واجبا هذا هو المفهوم من ظاهر الکلام ولکن ان تقول مراد الشارح
من توجیه الکلام ههنا دون الاعتراض کما توهم وانما ذکره احترازا عن المقدمة الغیر المستلزمة
کتصور النظر وتصور القصد والنسبة الحکمیة بین الطرفین وحاصله ان المعتبر هو
القصد الباقی الی تمام حصول النظر فان مجرد حدوث القصد لا یکفی فی حصول النظر
کما لا یخفی وظاهر ان هذا القصد یستلزم النظر المقدور عادة اذ الکلام فی النظر المقدور
وظاهر ایضا ان القصد الی الامر الاختیاری اختیاری کما اشار الیه النبی علیه السلام انما الاعمال
بالنیات ولا حاجة هناک الی قصد آخر حتی یلزم التسلسل وقد اشار الیه
الشارح بقوله ومن امکن توجیهه فعلی هذا یظهر وجه عدم ذکر المص وجوب النظر ههنا
وذکره لان وجوب النظر یکون رح من تتمة وجوب القصد فیکون ذکر وجوب القصد ههنا
مغنیا عن ذکر وجوب النظر کما اشار الیه بقوله فیکون واجبا ایضا ای فیکون القصد
واجبا کالنظر قوله المعتبرة احتراز عن قول من قال هو اول جزء من النظر قوله
کان مانعا اذ قد عرفت انه رح یکون کالمتلی من طعام بحیث لا یقدر علی القصد الی
اکل طعام آخر قوله وانت تعلم ای وانت تعلم ان الشک الذی اعتبره ابو هاشم
وجوب تقدمه هو الشک بالمعنی الاعم المتعارف دون ما یتناول الظن ایضا اذ الظن
فی الامور الآتیة لیس امرا حاصلا بالبدیهة فیحتاج حصوله الی شک حتی یجعل القصد
الی تحصیل هذا الظن بالدلیل او بالتقلید مثلا وظاهر ان انتفاء الجزم لا یستلزم الشک
بالمعنی المتعارف فلا یلزم ابطاله الی ما یقال انه لم لا یجوز ان یراد بالشک ما هو المعنی الاعم
وانتفاء الجزم یستلزمه قطعا نعم یمکن ان یقال اراد ابو هاشم بالجزم ما یتناول الظن
ایضا لکنه خلاف الظاهر قوله لتحصیل العلم هذا یشعر ایضا انه یجوز ان یکون هناک
جزم بالتقلید فیقصد الی النظر لتحصیل العلم الیقینی قوله فلانه کونه غیر مقدور یعنی ان ابا هاشم

كان سببا في صدد المنع فالكلام ههنا على ما اورده سندا للمنع ليس مما له زيادة نفع او متقول
لم لا يجوز ان يكون الشك امرا يمكن تحصيله كساير افعال القلوب الاختيارية بان تتطور الطرفين
بنسب احدهما الى الآخر بالاختيار فيحصل الشك فيكون مرة مطلوبا لا لذاته بل لكونه وسيلة
الى المطلوب الحقيقي فيكون ايجاب المطلوب ايجابا له بالتبع فالصواب هو الوجه الثاني كما يذكر
قوله وانت خبير بان هذا اعتراض على قوله والحق ان لا يرد ان توجيهه بهذا يؤدي
الى ان يكون المنع المذكور لا ينفع ابا هاشم ولا يضر المعلل في الوجه الاول فان اذا لم يضر المعلل فلم يكن
لنزله فيما بعد وهو الصواب وجه مقبول في طريق البحث وذلك لان الوجه الاول ايضا كان
صوابا قوله ابتداء الشك لا دوامه هذا مبني على ما ذهب اليه ابو هاشم من ان القصد الى
النظر او واجب والذي كان له سابقة على هذا القصد هو ابتداء الشك لا دوامه بدوام القصد
والا لكان في تاركا للواجب الذي هو القصد الى النظر قوله على ما يقتضيه قاعدة له بهذا رد
لما يتوهم انه لو كان وجوب معرفة الله تعالى مقيدا بالشك يلزم ان لا تجب المعرفة عند الظن
والوهم والتقليد والجهل المركب لكن اللازم باطل بيان ثم ان حصول الشك بشعور اختلاف
الناس ظاهر في زعمهم فان ملاحظة هذا الاختلاف يناسب ايجاب التردد دون الظن
او الجزم واما حصول الشك من رؤية آثار النعم فبان يقال مثلا العاقل اذا رأى آثار النعم
قبل حصول الشكر فيها يجوز ان يكون حصولها من غير الصانع لكن فيحصل الشك في زعمهم قوله
على صنفين بهما كالملزومية واللازمية بحسب نفس الامر نسبة مستلزمة لها وهي وجه دلالة
الدليل على المطلوب كالحدوث في العالم فان الحدوث كان وجه دلالة العالم على وجود
صانعه ثم ان هذا الكلام وكلام المحشي كلاهما واحد في المآل ليس بينهما مغايرة معتد بها
كما توهم وقوله تكون مستلزمة للعلم اي مستلزمة له في الذهن بحسب الاعتقاد وقد لا تكون الرابطة
بينهما متعلق بدلالة الدليل لا بقوله يتوقف اذ الرابطة ليست الا ما يغاير الوجه ودلالة الدليل
على ما يدل عليه سياق الكلام قوله ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح ولعل مراد
المحشي انه ليس احد ممن اتى بالنظر الفاسد فيه وكان بحيث يعتقده فيما اعتقده كذلك اي كما اذا
اتى بالنظر الصحيح وذلك لانه ليس في الفاسد وجه الدلالة قطعا وهو اصل الموجبين الكليين

في الشكل الاول مثلا يعتبر فيها وجه الدلالة باعتبار الوقوع الخارجي وذلك كالحدوث
في قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع ويعتبر فيها ايضا وجه الدلالة باعتبار
الوقوع الذهني وذلك كالاندراج بينهما وهذا الوجه الثاني مشترك بين الصحيح والفاسد
لكن الوجه الاول لا يوجد الا في الصحيح فلا يتصور في الفاسد الاستلزام بحسب الوقوع
في نفس الامر وانما المتصور فيه هو الاستلزام بحسب الظاهر وبمجرد الوجه الوهمي وبهذا التوجيه
يندفع قوله ولقائل ان يقول الحاصل كل مزاتي له ويندفع ايضا ما ذكره فيما بعد من قوله
وانما يتاتى على اصطلاح من جعل المزدوج دليلا ثم تتجه عليه ما ذكره بقوله والتحقيق
انه لا استحالة له لكن المحشي لم يعتبر ذلك الاستلزام الظاهري على ما ذكرنا قوله الفاسد
ان كان من المادة فقط له اي يكون الفساد راجعا الى نفس المادة واما الفاسد باعتبار
عدم المناسبة فهو راجع الى الفساد والصورة باعتبارها قوله وفيه بحث لان قولنا
زيد حمار له وقد اجيب عنه بان النتيجة في الحقيقة هي ان زيدا جسم حماري وهذا جهل فان
زيدا ليس جسما حماريا وهذا الجواب مدفوع بان هناك حكمين احدهما زيد جسم وهو الحط
والآخر زيد حماري وهذا ليس لطا والا يلزم المصادرة في المطلوب فيه لم يكن جهلا كالاخير
ثم يمكن ان يقال المراد بالاستلزام المذكور هو الاستلزام الجزئي لما ذكره
الشارح ايضا دون الاستلزام الكلي فيرد البحث المذكور وايضا لعل المراد بالجهل
ههنا ما ليس بيقيني مع ان المط هو العلم اليقيني ولا شك ان الحكم بالنتيجة ههنا بدل
بتشكيك المشكك لان التصديق في الصغرى جهل مركب فلا يكون ذلك الحكم مطلوبا وهو العلم
كما يقال للمقلد انه جاهل لعدم علمه بالدليل ووجه دلالته وما استدل عليه الامام بكونه
كليا بالنظر الى هذا المعنى المراد قوله المقصد التاسع وانما لم يذكر هذا المقصد عند
المقصد الخامس الذي هو في بيان الشروط المتفق عليها بل اخر عن المقاصد المذكورة
الواقعة بينهما تنبيها على ان هذا المقصد ادنى من المقاصد المذكورة شرفا ومحتاج اليه
ايضا قوله وهو من قبيل التصور ويشعر به ذكر التفطن بازاء ذكر العلم للتصديق
ثم ان ملاحظة اندراج الاصغر تحت الاوسط هي من قبيل ملاحظة النسبة الاضافية

او التقييدية و مما غر النسبة الجزئية وان كان فيها اشارة الى ان النسبة الجزئية كما علم
فى موضعه فتلك الملاحظة كانت من قبيل التصور دون التصديق كما توهم نعم لو كانت
من قبيل التصديق احتيج الى ان يقال لانم وجوب ترتيب مخصوص بين هذه المقدمة وبين المقدمتين
المذكورتين حتى يلزم الدور قوله كان اللازم من احدهما عكس اللازم من الآخر مثلا اذا
قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ثم لو فرضنا عكس هذا الترتيب كان الحاصل عند
العكس شكلا رابعا منتجا لعكس نتيجة الاول مع الاتحاد فى مقدمتى الشكلين وقوله احد
الاختلافين اى فى المقدمات فى النتائج وقوله وقد يجتمعان الواو فيه اعتراضية
او حالية وهذا كما فى الشكل الرابع المركب من كليتين والكبرى سالبة كلية مثل قولنا كل انسان
حيوان ولا شيء من الحجر بانسان ينتج بعض الحيوان ليس بحجر بخلاف الشكل الاول مثل
كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بحجر فان هذا يخالف ذاك فى الكبرى وهو ظاهر وفى النتيجة
ايضا فان ذلك الضرب من الشكل الرابع لا ينتج الكلية كما علم فى موضعه وقوله فان اللزوم بين
امرين قد يكون بينا وهذا كما بين الشكل الاول وبين نتيجته وهو ظاهر وقوله ولا يكون
بين امرين آخرين بينا وهذا كما بين الضرب المذكور من الشكل الرابع وبين نتيجته
وقوله او بين احدهما وامر آخر بينا وهذا كما للزوم بين الشكل الرابع المفروض بعكس ترتيب
الشكل الاول وبين نتيجته فان عدم كون اللزوم بينا انما هو بالنظر الى عكس النتيجة فان
المقدمتين المذكورتين هما المقترنتان فى الشكل الاول ايضا مع ان اللزوم قد كان هناك
بينا قوله فلا دليل على كونها شرطا لعل المراد انه كان ينبغى كونها شرطا ولم ينف وجودها
حيث لم يقل فلا دليل على وجودها تنبيها على ان التفطن لكيفية الاندراج ليس امرا منفيا فى
نفسه لكن لا حاجة الى الاشتراط لانه امر ضمنى يكفى فى الاشتراط اشتراط ترتيب المقدمتين
وملاحظتهما على هيئة مخصوصة ويؤيد ذلك ما ذكر فى بعض كتبه من ان المنافى فى البلاق
قد يكون بحيث اذا لاحظ المقدمتين معا مع ترتيب صحيح لم يحكم بالنتيجة لعدم تفطنه لكيفية الاندراج
قوله وجه الدلالة غير الدليل فيكون هنا امورا اربعة متغايرة بحيث يتعلق بها علوم
اربعة متغايرة ايضا وهى الدليل والمدلول والدلالة ووجه الدلالة وقوله كما يقول العالم يدل له

بهذا التمثيل للتنبيه دون الاستدلال اذ لا يثبت القاعدة الكلية بالمثال الجزئى ٥
قوله فوجب ان يكون له وجه دلالة يغايره اى فى يلزم التسلسل البتة اذا المراد بالمغايرة
هنا المعنى اللغوى لا عدم الانفكاك كما هو المصطلح بقرينة فى مقابلة قوله نظرا الى ذاته وقوله
والحدوث له جواب عما ذكره القوم الاول من ان الحدوث غير العالم يعنى انا اذا نظرنا
الى مجموع العالم مع اعتبار وصف الحدوث كان هو دليلا والحدوث وجه الدلالة ومع كون
الحدوث وجه الدلالة كان ايضا دليلا بذاته لئلا يلزم التسلسل لما مر انه لا يلزم من
كونه وجه الدلالة ولا من كونه دليلا بذاته ان يكون الدليل او وجه الدلالة غير العالم الذى هو
مجموع ما سوى الله تعالى اذ الحدوث صفة للعالم فهو لا يكون غيره بل هو من جملته وتتمته فقوله
فهو داخل فيما سواه تعالى اى هو من جملة العالم وتتمة له وان كان هو صفة له وكذا الكلام ذ ع كره
فيما يذكر بعد من قوله داخل فى وجود ما سواه وهذا الخ فقوله فى وجود ما سواه معناه
ما سواه الموجود اقحم لفظ الوجود تنبيها على ان الوجود معتبر فى العالم قوله واجاب
بان وجه الدلالة مغاير لوجودها الظاهر انه اراد بالمغايرة هنا المعنى اللغوى ومقصوده
منع المقدمة القائلة بان المغايرة لوجودهما داخل فى وجود ما سواه لا يقال المراد بالمغاير
هنا هو المغاير الموجود على ما هو المصطلح عندهم فحينئذ يصدق المقدمة الممنوعة لانا نقول
حينئذ لم يكن وجه الدلالة كالحدوث او الامكان مندرجا فى عنوان تلك المقدمة
اعنى مفهوم المغاير فلم يتعد حكمها الى وجه الدلالة فلو قيل نحن ننقل الكلام الى وجه
الدلالة فان كان دليلا بذاته يلزم المط وان لم يكن دليلا بذاته يلزم التسلسل قلنا
انما يلزم التسلسل لو لم يكن وجه الدلالة امرا اعتباريا واما الامر الاعتبارى لا يكون دليلا
هنا بل يكون وجه الدلالة فقط قوله المرصد السادس فى الطريق الذى يقع
فيه النظر قد عرفت ان النظر هو الحركة الفكرية او الترتيب المتعلق بها وستعرف ايضا فى
المقاصد الآتية ان الطرق الموصلة تكون مركبة من مفردات تطلق على تلك المفردات
ايضا طرقا موصلة وظاهر ان الطرق المركبة التى هى العمدة موقوفة على النظر فلذا اخر مباحث
تلك الطرق عن مباحث النظر وايضا البحث عن المفردات هنا من حيث الايصال فى الجملة

متاخرة عن النظر من جهة حيثيتها قوله بل يكفيه امكانه لا يخفى انه اريد بالامكان ههنا هو
المعنى الاعم اعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود فيتناول الامكان في الموقتات واجبا
وفي الخ واجزائها على ما سيجيء في المقاصد الآتية قوله ليتناول المزدوج وانما لم يذكرها
المركب من المفردات او من القضايا بالظهور حاله بل انما ذكر المفردات او المقدمات لينتظم
حالها ايضا قوله وح يلزم تناوله للمقدمات وذلك لان النظر في المقدمات
يكون على وجهين احدهما النظر في انفسها باعتبار الموضوع والمحمول او المقدم والتالي ونسبتهما
النظر في احوالها باعتبار كونها قضايا كلية او جزئية موجبة او سالبة منعكسة او غير
منعكسة صغرى او كبرى الى غير ذلك فقوله اذا لم تؤخذ مع ترتيبها يعني انه لو اخذ مع ترتيبها
فلزوم التناول باطل الاول لانه ح يحصل مجموع مركب منها يوصل الى المقصود بالنظر
في نفسه اتصالا قياسيا كما لا يخفى قوله ويسمى برهانا ان اريد بالدليل المجموع المركب من المقدمات
فتسميته برهانا ظاهر وان اريد بالدليل المفرد كالعالم مثلا على ما مر فتسميته برهانا انما يكون
باعتبار التجوز على خلاف المتعارف قوله الرسم منه ما هو تام وانما قال منه ومنه اشارة
الى ان ليس المنحصر ههنا التقسيم والحصر بل كان هناك قسم آخر كالرسم الناقص الذي يميز المرسوم
عن كل ما يغايره سواء كان مساويا له او اخص منه قوله كذلك قد يكون بوجه عام ذاتي او
عرضي الا ان المثلث اذا اشتبه بالدائرة واريد تمييزه عنها فقيل انه شكل مضلع افاد
تصوره بوجه يمتاز به عنها كذا ذكره الشارح في بعض كتبه وقد يناقش فيه بان الشارح
ذكر ايضا في غير ذلك الكتاب ان الطلب فعل اختياري لا يتحقق الا بارادة متعلقة بخصوص
المطلوب وتعين الارادة موقوفة على تصوره بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه والتوفيق
بين كلاميه مشكل ونحن نقول وبالله التوفيق لا يخفى ان التعريف في قصة المثلث
والدائرة انما هو بالنظر الى من يعرف وضع المثلث على شكل مخصوص ويعرف ايضا وضع الدائرة
على شكل مخصوص فقد تصور مفهوم كل منها على وجه يمتاز به عن جميع ما عداه اي تصوره على
وجه كلي ينحصر ذلك الوجه الكلي في ذلك المفهوم وهذا اعني ذلك الوجه هو كون اللفظ موضوعا
لذلك المفهوم مثلا ومع هذا لم يتميز عنده بعد ان مفهوم لفظ المثلث اي شكل من الاشكال فقيل

انه الشكل المضلع والظاهر ان العموم بهذا الاعتبار بحيث يتناول سائر المضلعات
لا ينافي الخصوص باعتبار وضع اللفظ لذلك المفهوم دون غيره وقس عليه الرابع قوله
رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب سواء كان هناك فصل قريب ايضا او لا فيكون
ح اكمل من الحد التام كما هو المشهور قوله عند من يجوز اخذه في الحد فالحد الناقص
عنده مركب من العرض العام والفصل ولا مناقشة في الاصطلاح قوله وهو بالحقيقة
تعريف بالمشابهة اما اذا لم يكن المثال ما هو جزئي للمعرف فظاهر واما اذا كان جزئيا له
فلانه قيل مثال الاسم زيد وما يشبهه والفعل ضرب وما يشبهه ولا حاجة الى
ذكر وجه المشابهة ههنا تفصيلا بل يتنبه عليه المخاطب في ضمن المثال كما ينتبه على الكليات
في ضمن الجزئيات التي يشاهدها على ما ذكره الشارح في مواضع شتى قوله كان ذلك
حدا اسميا ويجوز ان ينقلب الحد الاسمي الى الرسم الحقيقي بعد ان يعرف وجود الماهية
المحدودة بالحد الاسمي ويجوز ان يعكس الامر ايضا على ما قرر في موضعه ثم لما
ما الشارحة كما كانت طالبة للحد الاسمي تكون ايضا طالبة للتعريف اللفظي مطلقا
كما اذا سئل بان يقال ما مسمى هذا اللفظ والذي يجب تقدمه على الهلية البسيطة
هو التصور الحاصل بالتعريف اللفظي دون التصور الحاصل بالحد الاسمي وذلك لانه لا يمكن
ان يصدق احد بان مسمى هذا اللفظ موجود مع انه لم يعرف ما مسمى هذا اللفظ هذا وقد يقال
المراد بالمائية الشارحة هو التصور بوجه ما فالشبهة في وجوب تقدم التصور بوجه على الهلية
البسيطة فلا اشكال كما توهم قوله وكذا ينتقض على الحد وايضا ينتقض على الرسم الناقص
وهو ظاهر والمعارضة ايضا بان يورد الخصم في التعريف بجميع الذاتيات زاعما انها
الموضحات دون ما اورده المعرف الاول واما المعارضة على من قصد مطلق التعريف
فبان يورد الخصم التعريف الاخر المساوي للاول قوله وهذا مختص بالعلة لان
النقض في الدليل على وجهين احدهما النقض بجريان الدليل في شيء مع تخلف الحكم عنه
وثانيهما النقض باستلزام الدليل الخ كذلك النقض في التعريفات يكون على وجهين
فالنقض بعدم كون التعريف مانعا من التبدل الاول في التعريفات يكون على وجهين والنقض

بعدم كونها جامعة من القبيل الثاني قوله بطل حده اما الحد التام فظاهر واما الحد الناقص
فلانه تامل لجواز ان يكون كل ما اورده لخفائه ذاتيا للماهية المعرف لا ان يكون احدهما
اعم من الآخر من وجه او مباينا له قوله اذ لا تغاير بين مفهومي هذين الحدين في اطلاق
الحد عليهما تجوز بناء على اعتقاد الخصمين فان كلا من الخصمين يعتقد ان ما اورده حد لكن
الحد في الواقع انما هو احدهما قوله اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية
المنحصرة في الجنس والفصل قد نقل عن بعض الافاضل ان جميع اجزاء الشيء نفسه
ولا يعقل افتكاك الشيء عن نفسه فلو كان للحد التام جزء غير الجنس والفصل للزم ان يتحقق لم يكن ج
الحد على كل وجه بتحقق الاجزاء ويكون الماهية معلومة والا لتخلف الشيء عن نفسه
وانت خبير بان الترتيب المخصوص الذي يؤدي الى تصور الماهية يكون شرطا للتحديد مثلا
ولا يكون جزءا من الحد فاذا حصل الجنس والفصل الغريبين في الذهن على الشرط المذكور
حصل العلم الاجمالي الذي هو تصور الماهية واذا حصلا لا على الشرط المذكور حصلا بعينه
في الذهن ايضا لكن لم يحصل ذلك العلم الاجمالي الذي هو تصور الماهية
من حيث انها مطلوبة وقد مر تمام البحث في جواب اشكال الامام قوله ويحترز
فيه عن الالفاظ الغريبة وعن المشترك والمجاز بلا قرينة قيل ان الشارح قال
في بعض كتبه ان الالفاظ المجازية اردى من المشترك وقال في بعض الكتب ان الامر بالعكس
فبين كلاميه مخالفة ظاهرة هذا ولعل وجه التوفيق بينهما هو ان الاول
بالنظر الى استعمال المجاز الغير المشهور بدون القرينة وظاهر ان هذا المجاز كان اردى
من المشترك وان الثاني بالنظر الى استعمال المجاز المشهور الذي لم يكن ملتحقا بالحقيقة
بعد استعمالا بدون القرينة ايضا سوى الاشتهار الذي ذكرناه وعلى هذا فالمشترك بلا قرينة
اردى من هذا المجاز لان المعنى المجازي الذي هو المراد منها له رجحان ما على المعنى الآخر
على ما ذكرنا بخلاف المعنى المراد من المشترك الا ان يكون لهذا المعنى اشتهار وتبادر
في ضمن هذا اللفظ فح لم يكن هذا المشترك اردى من ذلك المجاز واما وجه كون كل من المجاز
والمشترك اردى من اللفظ الغريب فهو ان السامع فيها قد يذهب الى خلاف المقصود بخلاف الغريب

اذ غاية التوقف حتى يحصل التفسير قوله وانما احتيج الى قوله مؤلف الخ واما وجه الاحتياج
الى قوله فنوائه لو عرف القياس بان يقال هو المؤلف من قضايا له بدون ذكر الجنس لم يتبين
ان اصل ماهية القياس ماذا بل ربما اوهم شموله لغير القياس كما مر في تعريف النظر قوله
غير لازم لشيء من المقدمتين اي غير لازم لشيء من حقيقتيهما الكليتين وان كانت لازمة
لخصوصية المادة كما في قولنا ا ملزوم لب وب ملزوم لج فان هذا القول يستلزم صدق
قولنا كل ما هو ملزوم لب فهو ملزوم لج لكن لا يكون ب ملزومه لكن ذلك باعتبار خصوصه
لا باعتبار حقيقته والا لكان الاستلزام حاصلا ايضا في مثل قولنا ا نصف ب
وب نصف ج قوله فان قلت كل هذا اما ان يكون معارضة في الحكم المذكور او نقضا
اجماليا للدليل الحكم قوله والا فقد اصلا هذا قياس اقتراني مركب من شرطيتين والنتيجة
هي قولنا الكليات المذكورة ان اذا لم يدخلا تحت ثالث لا يتعدى حكم احدهما الى الآخر
وعكس نقيضها هو قولنا كل كليتين اذا تعدى حكم احدهما الى الآخر لم يكونا كليين المذكورين
وليس عكس نقيضها قولنا كل ما يتعدى حكم احدهما الى الآخر يكونان داخلين تحت ثالث
كما توهم فاعترض بانه يلزم ح ان يكون كل استدلال بجزئي على جزئي آخر قوله
فلا تعلق بينهما فلا يتعدى ح واما منع عدم لزوم التعلق او عدم لزوم التعدي فهو مندفع
بما ذكره الشارح بقوله ولا يلزم من عدمه فلا معنى لايراده كرة اخرى قوله والحاصل ان
الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ح والاظهر ان يورد عليه النقض
بالاستقراء بان يقال مثلا جزئيات العدد في المثال المذكور جزئيات للزوج والفرد
ايضا فهذا استدلال بالكلي الذي هو الزوج او الفرد على الجزئيات التي هي
تحت الزوج او الفرد وذلك لان الاستدلال ههنا على كل واحد واحد من جزئيات
مفهوم العدد ولا شك ان هذه الافراد لم تكن مندرجة في مفهوم الزوج وحده
ولا في مفهوم الفرد وحده واما اندراجها في مفهوميهما على سبيل التوزيع فلا عبرة به
فان مجموع هذين المفهومين ليس كليا واحدا فيه فحاصل التقسيم ههنا ان الاستدلال اما
بالكلي الواحد على الجزئيات متعددة او بالجزئيات المتعددة على كل واحد او باحد الجزئيين والكلام
على الآخر

بحالها على

قوله لم يستدل بالجزئي اصلا لئلا يتدارج بعض المشايخ القياس الاستثنائي
مطلقا الى الشكل الاول بنوع تاويل ولا يخفى ان ذلك التاويل هو اخراج الشيء عن ظاهره
بما هو تكلف مستغنى عنه ولعل المص اراد بالكلي الحكم المتضمن واراد بالجزئي غير المتضمن له
وظاهر ان المقدمة الاستثنائية في القياس الاستثنائي متضمنة للنتيجة باعتبار اشتمالها
لها ولغيرها ايضا من الامور اللازمة لها مثلا اذا قلنا كلما كان الشيء انسانا فهو
حيوان لكنه انسان او لكنه ليس بحيوان فالاستثنائية الاولى كانت متضمنة لكون
الشيء حيوانا ولغيره ايضا من كونه ضاحكا او كاتبا او نحوهما والاستثنائية الثانية
كانت متضمنة لعدم كون الشيء انسانا ولغيره ايضا من كونه فرسا او حمارا او نحوهما وكذا
الكلام في القياس الاستثنائي من المنفصلة فان المقدمة الاستثنائية هناك
ايضا كانت متضمنة للنتيجة وغيرها على ما ذكرنا وذلك كما ان المقدمة الكلية في القياس
الاقتراني كانت متضمنة للنتيجة وغيرها على ما ذكرنا وذلك كما ان المقدمة الكلية في القياس
الاقتراني كانت متضمنة للحكم كل فرد من جزئيات موضوع النتيجة وللحكم ذلك الفرد
ايضا على ما ذكر وفي كبرى الشكل الاول مثلا قوله فاحتجوا الى الاستلزام او الاشتمال
الظاهر ان كلمة او هنا للتسوية بناء على ان الاقترانيات الشرطية صالحة للاستلزام
والاشتمال معا وقيل الاستلزام هو كما في المركب من المتصلات كما مر والاشتمال
هو كما في المركب من المنفصلة والحمليات نحو كلما كان ا ب او ج وكل ب د وكل ج د
فكل ا د وقد عرفت ان هذا مثال للاستدلال من الجزئي على الكلي فهو مندرج فيما سبق
من قوله اما بالاشتمال كما ذكر فلا يحسن اعادته هنا ثانيا والظاهر ان مثال الاقتراني
من المنفصلات مثل ان يقال كل ا اما ب او ج وكل ما هو اما ب او ه فهو اما
د او ه ينتج كل ا اما د او ه والمركب من المنفصلة والحملية مثل ان يقال كل ا اما ب
او ج وكل ما هو اما ب او ج فهو د ينتج كل ا فهو د قوله لا افادة اليقين قيل
كيف يفيد اليقين مع ان العمدة في القياس هو الشكل الاول والكبرى فيه انما يحصل بالاستقراء
الناقص اذ لا يتصور ان يحيط الانسان جميع افراد موضوعها اذ هي غير منحصرة في عدد

تلك

تلك الاحكام الكلية الفردية رجعا الى التنبه على الكليات في ضمن الجزئيات وذلك بان يخلق
الله العلم الضروري فينا اما بالاختيار كما هو عندنا او بالايجاب كما هو عند الحكماء بواسطة
الاستعداد او الموجب لذلك عندهم كما سيجيء ان شاء الله تعالى انا نقول ذلك القائل كيف حكم على
جميع الكبريات او اكثرها بان حكمها استقرائية مع ان الكبريات غير منحصرة في عدد وهل هذا
الا تناقض قوله طريقان ضعيفان مرجع الاول الى الشكل الاول وصغراه استقرائية مهملة
المحمول مثل ان يقال هذا ليس له دليل وكل ما ليس له دليل يجب نفيه فهذا يجب نفيه ومرجع الثاني
الى التمثيل كما سيجيء وانما افردهما بالذكر هنا لان كل واحد منهما طريق كلي يسلكه بعض المتكلمين
في مواضع متعددة على ما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة قبل
التوجه اليه او بالنظر او بترك فرد او بالضرورة لكان اولى واجيب بان المراد بقوله
بقوله بالضرورة مع القطع واليقين فلا اشكال الظاهر ان مراد كما يدل عليه سياق
كلامهم انهم اذا حاولوا نفي شيء لم يباشروا فيه النظر بعد او باشروا فيه النظر ولكن لم يظفروا
بدليل اصلا مع ان ذلك الشيء غير معلوم الثبوت بالضرورة والبداهة قالوا لا دليل عليه
قوله ايماء الى عدم الوجدان واما الفرق بان الاول مبني على تتبع ادلة الفريقين والثاني مبني
على تتبع الوجوه التي وجدها المثبت بنفسه فعلى تقدير التسليم ليس له نفع يعتد به كما لا يخفى قوله
بعدم الدليل على وجوده الظاهر انهم كانوا يدعون البداهة في العلم بعدم وجود دليل
تلك الخيال ولا يدعون ان عدم وجود دليلهما انما يثبت باحد الطريقين فقط اذ لا وجه
لان يقول به عاقل قوله اما الاول فيثبت ثانيا بنقل ادلة المثبتين كلها الاول على
تقدير كونه محتاجا الى الاثبات فيثبت ثانيا كذلك فتامل قوله يجب ان
غير المتناهي من جملة كذا هذا التفسير بالاخص مما ذكره المصنف ابلغ واشد استحالة
وذلك لان ما لا دليل عليه يشتمل على امور غير متناهية بعضها غير متناه ايضا وبعضها
متناه محال ايضا او غير محال لكن الجواب الآتي انسب بما ذكر الشارح قوله
لان جعله بدليل اي شيء كان دليل يوصله الى العلم بعدم ذلك الشيء لئلا هذا مبني على ان العلم بعدم
الدليل لا ينحصر عند الخصم فيما ذكر من الطريقين والا فلا معنى لاثبات عدم دليل الخيال الخ ثانيا

باحد الطريقين وكذا اثبات عدم المعارض او الغلط في الدليل باحد الطريقين بل طريق
العلم بعدم الدليل في الامور المذكورة هو البداهة فلم لا يجوز ان يقول الجاهل مثلا ليس
لهذا الشيء دليل عندي وعدم الدليل معلوم لي بالبداهة واما ما ذكره الشارح من قوله
لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له فانما هو اشارة الى ذكر التنبيه دون الاستدلال
ولكن ان تقول ايضا في بيان مراد الشارح ان جهل الجاهل بعدم الدليل بعد تتبعه هذا الجاهل
صنعت ادلة العالم دليل يوصله الى العلم بعدم ذلك الشيء وبما ذكرنا من التوجيه يندفع الاعتراض
المشهور وهو ان يقال قد علم مما ذكر في صدر هذا البحث انه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة
ادلة الثبوت باحد الوجهين ثم نفيها ولا يكفي عدم الشعور بالدلائل بالمرة
كما في الجاهل قوله فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عند ناظر قوله لا يكون الجهل
في الحال مما لهما واحد لان المراد باليقين ههنا هو الاعتقاد الجازم المطابق ولعل ذكر كلام
الآمدي ههنا لتاكيد كلام المص والتنبيه على ان كلامه يمكن حمله على كلام الآمدي ايضا
قوله والا لكان نظريا لا ضروريا قيل لم لا يجوز ان يكون التوقف لا بطريق
النظر بل يكون كتوقف الفطريات والتجربيات والحدسيات ولعل مراده انه لو توقف العلم بعدم
الجبل على الكبرى القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته لكان نظريا يعني انه يحتاج الى
قياس ما جلي او خفي مع ان العلم بعدم الجبل لم يكن محتاجا الى قياس اصلا قوله فيلزم من عدم
دليل الطرفين الجزم بهما حاصل هذا الكلام هو ايراد النقض الاجمالي بان الدليل
المذكور يستلزم المحال فهو باطل وقد يكتب في حواشي بعض الكتب انه لا يعقل عدم دليل الطرفين
على تقدير صحة ما ذكر من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم فيتعين ان يكون
عدم دليل الثبوت دليلا للعدم فلم يبق احتمال العدم دليل العدم حتى يتصور ان يكون دليلا للثبوت
ولعل الناقض يقول قد يكون لشيء ادلة ضعيفة دالة على عدمه وادلة اخرى ضعيفة
ايضا دالة على ثبوته فاذا ابطل ادلة العدم كان ذلك دليلا على ثبوته كما ان ابطال ادلة الثبوت
دليل على عدمه فجوابكم جوابنا قوله لا بمجال عدم دليل الثبوت له قيل هذا منع للملازمة
لكن على تقدير كونه منعا يكون الجواب الآتي كلاما على السند ويمكن ان يجعل معارضة في بيان لزوم

متعلقا بالاشي الدليل في نفسه هذا مبني على ان ما ذكره الآمدي محمول على ما ذكره المحل ايضا فان قوله ولا عدمه عند ناظر

الجزم بالاثبات والنفي فيكون معارضة في المقدمة قوله اثبات ما لا يتناهى وهو
ممتنع ان قلت قد حكمتم بان اثبات ما لا يتناهى ممتنع وهذا الحكم اما بالضرورة او
بالدليل وايا ما كان فقد وجد قوله للنفي دليل فكيف يلزم ههنا اثبات ما لا يتناهى مع
انه قد وجد دليل عدمه لا بمجال عدم دليل النفي بالنسبة الى كل واحد مما لا يتناهى
لا بالنسبة الى المجموع مما لا يتناهى والفرق بين الكل والجزء ظاهر لانا نقول عدم دليل كل
واحد واحد يؤدي الى اثبات كل واحد واحد واثبات كل واحد واحد يؤدي الى
اثبات المجموع الذي هو المحال قلنا غاية ما ذكرت ان يكون عدم دليل النفي باطلا والباطل
جاز ان يستلزم الباطل على انك قد عرفت بوجود دليل العدم فلم يلزم ما ذكرت
من حصول الجزم بطرفي الاثبات قوله بل القاطع قيل هذا لم يكن جاريا فيما كان
قبل نبينا عم مع جريان الشبهة فيه قلنا لو سلم ذلك فالظاهر ان قوله ولولا هذا القاطع
لما جزمنا بعدم ثبوته اشارة الى نوع القاطع لا الى خصوصه والا لكان محتملا ان يكون
هذا الانسان هو الخضر عم قوله لكنها لم يثبت له لا ان نثبت الملازمة فيما اذا
كان للانسان الواحد في طرفي النفي والاثبات ادلة ضعيفة اوردت من الجانبين كما ذكرنا
فلم يحصل غرضنا وهو انه لا فارق بينهما قوله مع ظهوره اي مع ظهور الفارق
بيانا على انه يلزم المحال في احدهما دون الآخر كما مر وليس المراد مع ظهور عدم الفارق
كما توهم قوله والعكس لعل هذا مبني على العكس المستوي لعكس النقيض للاطراد
مع بقاء الكلية بحالها ويحتمل ان يراد ما هو المشهور في قولهم الحد مطرد ومنعكس يعني انه كلما
وجد الحد وجد المحدود وكلما لم يوجد الحد لم يوجد المحدود لكن المحققين كانوا يقولون ان
مرجع هذا الكلام ايضا هو ما ذكرنا سابقا قوله وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا
لها ولو قيل الشرط والجزء الاخير من العلة التامة وان لم يكونا مؤثرين لكنهما صالحان
للتاثير والعلية كما لا يخفى قلنا هذا ممنوع اذ هو محل النزاع بعد قوله قلت فليس الاستدلال
له يعني ان ما ذكرتم منع لا يضرنا فانا قد اوردنا دليلا ههنا لا لابطال مجرد كون الاثر دائرا
دليلا على علية المدار للدائر لا بمجال انهم قد اعتبروا في تعريف الدوران صلوح العلية

فلا معنى للابطال المذكور لانا نقول اعتبارهم ذلك في الحد بعد التعريف لا ينفعهم لانهم
كانوا يوردون الاستدلال بالدوران وحينئذ لا فرق بين قول المعتزلة ان الاضرار
بلا جناية سابقة الخ وقوله لا يتيقن به اصلا فانه يحتمل ان يكون تلك الوجوه مساوية
لامور هي الصالحة للعلية وان لم يكن تلك الوجوه انفسها صالحة للعلية وقوله وايضا
اى لو سلم الصلاحية فلم لا يجوز ان يكون المؤثر الخ قوله ولا كل ما يعلم به وحده غير
علة الظاهر ان هذه الجملة حالية وقيل انها معطوفة على قوله فينتقض فقوله
كيف قد وقع هنا اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه لتاكيد النقض السابق والمنع
اللاحق كما يشعر به قوله اى كيف لا ينتقض بما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه وقوله فالاولى
ان يقال اى ان يقال لحق بدل قوله فان كثيرا من الاسباب العادية الخ وقوله من المسببات
وهي كالدخان مثلا واسبابها هي كالنار مثلا قوله على ان ما لا يكون علة للشيء لا يكون العلم به
وحده مستلزما الخ قد اشار اليه بما مر من قوله واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الداير وقوله
على ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قد اشار اليه هناك بقوله اذا علم المدار وحده
ولم يعلم معه غيره علم الداير ووجه التوقف اما على الاول فهو انه لو فرض ان ما لا يكون
علة للشيء يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء كان اللزوم في قوله فيكون علة ممنوعا
واما على الثاني فهو ان كون العلم بالمدار مستقلا للعلم بالداير لا بد ان يكون موقوفا على
كونه علة له في زعم الخصم كما لا يخفى فلو فرض ان العلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعلول كان
فرض العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالداير باطلا قطعا وايضا جاز ان يقال
ح لم لا يجوز ان يكون العلة هو المقارن للمدار ويكون بحيث يعلم هذا المقارن ولم يعلم
الداير الذي هو معلوله اصلا وقوله وسنبين بطلانه في مسئلة العالمية اى
نقول هناك لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وانما اللازم من العلم بالشيء العلم
بجميع لوازمه القريبة والبعيدة قوله الرابع المقارن الخ حاصله ان قولكم يجوز ان يكون
المؤثر في الحكم الداير امرا مقارنا ممنوع لانا نقطع بان المقارن الخ لا نم ان المدار له حاصل
قوله قلت لعل المراد لا نم عموم منه الخ هو ان المنع المذكور كان متعلقا بقولكم البتة

قوله على ما يتوقف به متعلق بالقياس وقوله لعلة فارقة متعلق بيقول قوله لانه مريد
بالارادة اتفاقا قيل كانه لم يلتفت الى احد قولي النجار من انه تعالى مريد بالذات
ولم يعتد به وايضا كلام الاشعرية هنا انما هو مع من يتفق معهم في حكم الاصل ح يتوجه
الالزام عليه لا مع من خالفهم كالنجار مثلا قوله لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان
قادرا على الاعادة الاصل المقيس عليه هنا هو الاعادة والفرع هو الايجاد والحكم هو عدم
القادرية والعلة المشتركة عند الاشعرية هي كون الفعل فعل العبد مثلا وعند الخصم هي غير
ما ذكر كما ذكره الشارح قوله فان صح ما قلت الخ وقوله فان صحت ظهر الفرق الخ
يعني انا قد كنا هنا في مقام المنع فكلما اوردنا هنا لتقوية المنع ان كان مقبولا عندكم
فبها ونعم والا فمنع الحكم في الاصل وايا ما كان فلم يحصل الزامكم علينا قطعا ان منع المقدمات
التي اوردوها وان ابطالها ايضا لا ينتج المعلل الذي كان يقصد الالزام هنا
وقوله وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى الظاهر ان هذا جائز في قدرة
الباري تع دون قدرة العبد وقوله ببطلان التفاوت بين القادر والاقدر قد اريد
بالاقدر هنا من هو الاكثر باعتبار تعلق قدرته اى باعتبار الكمية ولا نزاع لاحد في
تحقق التفاوت بين القادر والاقدر باعتبار الكمية قوله سهو من المص لا يخفى انه اذا
قيل مثلا الله مريد بارادة زائدة على ذاته يتبادر الفهم الى ان العلة هي كونه صانعا
له مثلا واذا قيل ان العبد لا يقدر على الاعادة يتبادر الفهم ايضا الى ان العلة
هي كونه عبدا مثلا ولما كان كل من الحكمين المذكورين متفق عليه بين الخصمين وكان المتبادر
الى الفهم في كونه علة ما فيه صاحب الالزام توجه له طريقان احدهما لاثبات العلة
المشتركة والثاني لاثبات حكم الاصل في الفرع غاية ما في الباب ان يكون كل من الطريقين
ضعيفا كما ذكره المص ايضا نعم لا حاجة في اثبات العلة المشتركة الى ايراد تمام القياس
ولعل ذلك للتنبيه على جواز كل من الطريقين قوله المقصد السادس في المقدمات
وانما اخر مباحث المقدمات مع ان ذواتها كانت متقدمة على ذوات الحجج لان المقدمات
من حيث كونها مقدمات للحجج وموادا للاقيسة متاخرة عن الحجج والاقيسة وقوله

اى القضايا مندرجة قوله على قسمين وقوله واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا
ليس المراد انه لا بد ان يكون هناك اعتقادان احدهما اعتقاد ان الشى كذا والثانى اعتقاد
انه لا يمكن الا كذا كما يوهمه العبارة بل المراد ان الاعتقاد بان الشى كذا لا بد ان يكون بحيث اذا
التفت اليه ونسب اليه المراد بقولنا كذا حكم عليه بانه لا يكون الا كذا ثم ان الامكان المنفى
فى قوله لا يمكن ليس هو الامكان الذاتى بل هو بمعنى الاحتمال فى قولهم لا يحتمل النقيض كما فى
تعريف العلم وقوله فالمراد ان القطعية الضرورية اى دون القطعية النظرية قوله
ويعد منها ما نجد بنفوسنا لا بآلاتنا فعلى هذا يكون للوجدانى معنى آخر هو اعم من الحداد
مطلقا ومن وجه من المشاهدات ثم ان مشاركة ساير الحيوانات للانسان
فى بعض الضروريات لا يقدح فى تلك الضروريات بل يؤكد ضروريتها وقوله مع الوقوف
على العلة والعلة فى المثال المذكور هى كون النار نارا وهذا الكلام رجوع الى التنبيه على
الكليات فى ضمن الجزئيات كما مر قوله حدس قوى احترز به عن الحدس الظنى فان
الحدسيات بعضها يقينى وبعضها ظنى فلذا اعتبر في المص فى بعض كتبه من المقدمات النظرية لا من
القطعية قوله ولا بد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة ولعل المراد منها هو الحدسيات القوية
التى لا يحتمل النقيض من الامور المستندة الى المشاهدة فانها كانت تحتاج
الى تكرار المشاهدة واما حصول الحدس القوى فى العلوم العقلية او حصول الحدس فى الظنيات
فى الجملة فلا حاجة هناك الى التكرار كما هو المشهور ثم ان الكلام فى حدس يحصل المطالب
النظرية بالنظر واما حدس المؤيد من عند الله فلا حاجة فيه الى التكرار قوله معلوم السببية
والماهية فالسبب فى اتقان الفعل مثلا هو قصد الصانع القادر فلذا حكم بالحدس
بانه تع عالم اذ لا بد فى الاتقان من القصد البتة والسبب فى كون نور القمر مستفادا
من الشمس مثلا هو المقابلة بين النورين فى الجملة ثم لا يخفى ان المراد بالسبب هو السبب
التحقق الخارجى وليس المراد السبب التصديق الذهنى كما توهم فان سبب التصديق فى المجربات واحدة
ايضا معلوم بل هذا اظهر لانه فقط كما اشار اليه بقوله قياس واحد او سبب التصديق فى
الحدسيات يكون متعددا كما اشار اليه بقوله اقيسة يختلفه قوله لا يقع فى العلوم بالذات

اى لا يكون من القضايا العلمية التى كانت مقصودة بالذات فى العلوم واما يكون من
المبادى التى يكون لم يكن مقصودة بالذات وذلك كما فى قولنا محمد نبى لانه ادعى النبوة
واظهر المعجزة وكل من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبى فكونه نبيا من المطالب العلمية
لا يتصور ان يكون محسوسا بالحواس الظاهرة واما انه ادعى النبوة واظهر المعجزة فمن المبادى
وقد حصل بالتواتر عندنا ولا شك ان ادعاء النبوة واظهار المعجزة مما يدرك بالحواس
وقيل فى تفسير قوله لا يقع فى العلوم بالذات يعنى انه لا يقع كبرى الشكل الاول
مثلا وفيه انه لم لا يجوز ان يقال مثلا الموضع الفلانى هو موضع من الدهنات وكل
موضع من الدهنات فهو كثير الرمال بالتواتر فالموضع الفلانى كثير الرمال قوله فان
حكم الوهم فى الامور المحسوسة صادقة فقد يقال الوهم فى المحسوسات ربما يغلط كتوهم صداقة
زيد مع المخالبة بصداقة فى الحقيقة قلت لعل المراد ان حكم الوهم فى
المحسوسات صادقة اكثريا لا كليا وهذا لا ينافى ان يكون اكثر احكام الوهم فى المحسوسات
من اليقينيات كما ان اغلاط الحس فى بعض الامور لا ينافى ان يكون اكثر الحسيات من اليقينيات
على انا ننقل الكلام الى الصورة المذكورة فنقول توهم صداقة زيد انما يتصور اذا وقع
زيد فعلا محسوسا هو منشأ التوهم ولا بد ان يكون لذلك الفعل نفع ما فى الجملة وهذا هو
معنى الصداقة التى قد ادركها الوهم ولا غلط فيه واما ترتب الضرر على ذلك الفعل فهو
امر آخر لا يعلم قبل الوقوع الا علام الغيوب وقوله ولتطابقهما اى العقل والوهم
وفى بعض النسخ ولتطابقها اى العقل والوهم والحس قوله ثم المشاهدات اى ثم
المشاهدات سوى بعض الوجدانيات وقد تفصيل الكلام فى اثبات العلوم الضرورية
فارجع الى ما فصلناه هناك قوله ولا يمكن ان يقنع بهذا القول مبنى للفاعل من
الاقناع اى يقنع ذلك الشخص جاحدها اى جاحد الامور المقتضية لها او جاحد المجربات
والمتواترات والحدسيات والمآل واحد وقوله على سبيل المناكرة اى على
سبيل التناكر يقال رجل نكد اى عسر كذا فى الصحاح قوله لكن التعويل فيها
على التجانس الحاصل بلا تجشم كسب جديد وذلك لان الحدس القوى قد يحصل فى المعقولات

بلا فكر والمشاهدة كما اذا قال النحوي عالم النحو ضرب زيد عمرا فانه يحدث في قلبه آنية ان
زيدا فاعل وكل فاعل مرفوع وان عمرا مفعول وكل مفعول منصوب فاحد سامع النحو
من غير احتياج الى نظر بل ربما اعان الحدس في الاحكام الجزئية الحاصل بالتفريع على الاحكام
الكلية الحاصلة بالتجربة ايضا وقد عرفت ان طول الخدمة في العلوم قد يؤدي الى ان يكون كثير
من احكامها الكلية حاصلا فظهر ان التعويل انما هو على القياس في الحدسيات واما القياس في
المجربات والمتواترات فليس في تلك المثابة كما لا يخفى قوله كقولنا لا اله الا الله الحكم فيه على
وجهين احدهما ان يكون هذا الحكم حاصلا لاحد بسبب شهادته بين الاكثر فهو بهذا الاعتبار
ظني غير يقيني والثاني ان يكون هذا الحكم حاصلا بسبب برهان التوحيد فهو بهذا الاعتبار
يقيني لا ظني قوله الحس مطلقا محال اي الحس سواء كان في الامور المجتمعة او المتعاقبة
محال واما الحس في الامور المجتمعة فقط فهو محال عند الحكماء والمتكلمين سواء كان من
جانب العلة او جانب المعلول فالتغير الثابت بقوله مطلقا هو ما ذكرنا اولا قوله بخلاف
المأخوذات من الانبياء عليهم السلام ورابعها المأخوذ من الانبياء والمأخوذ من الاولياء
من النظريات لكن المنصوص ههنا هو ما ذكرنا لان مأخوذاتهم بلا نظر وكسب بل ملاحظة
ذواتهم الشريفة من حيث انهم هم الانبياء او الاولياء قوله اذا ارادوا نفي عدد الظاهر
ان هذا الكلام من الشارح غير واقع موقعه وذلك لان ما ذكره المص فيما بعد من قوله
او يثبت له عطف على قوله فينتفي العدد فكل منهما متفرع على قولهم ليس عدد اولى من عدد فالاولى
ان يقال انهم اذا ارادوا نفي عدد او ارادوا اثبات عدد غير متناه قالوا ليس عدد اولى
من عدد له ولعل اصل النسخة هو ما ذكرنا فوقع من بعض الكاتبين خطأ من ذلك ثم اشتهر النسخ
على هذا الخط وعلى هذا التقدير يكون قوله غير متناه واقعا في موقعه بدون الكسر كما هو
الظاهر قوله وعالميته او واجب اي عالميته بأكثر من معلوم واحد ام واجب نهايته
كعلمه فانه لا يجب ان يتعلق بمعلوم واحد ولا اكثر وهو اعني قوله وعالميته او واجب تمهيد لقوله
فاما ان يجب كونه عالما له وقوله او يجب كونه عالما له لا يقال غير المتناهي عدد من الاعداد
وليس عدد اولى من عدد فيلزم ان لا يكون غير المتناهي معلوما اصلا لانا نقول غير المتناهي

مشتمل

مشتمل على جميع الاعداد فلم يوجد عدد خارج عنه حتى يلزم الترجيح عليه قوله وسواء كان
ما لا يتناهى انما امتنع الدليل له يعني ان دليل النفي كان على صورة قياس العكس كانه قيل
لو جاز العدد المتناهي لجاز العدد الغير المتناهي اذ ليس عدد اولى من عدد لكن العدد الغير المتناهي
محال اتفاقا فالعدد المتناهي محال ايضا فالخصم يمنع وجود علة الاصل في الفرع ويمنع
الحكم في الاصل فيقول ان ما لا يتناهى من الاعداد ان امتنع لدليل له قوله وهي قريبة
من الاولى وذلك لان المقدمة المشهورة ههنا هي ان قوله كل متشاركين في صفة تماثلا وبانها
مطلق والمقدمة المشهورة هناك هي قولهم ليس عدد اولى من عدد ومرجعها الى تساوي الامور
المتعددة في شيء وقوله كنفي المعتزلة له شروع في ذكر فروع تلك المقدمة قوله
من صفة كمال فثبت لله تعالى المقدمة المشهورة ههنا ان ما هو صفة كمال يثبت لله تعالى وكل
ما هو صفة نقص ينفى عنه تعالى وقوله قد يعبر عنه بالافعال له اشارة الى ذكر الفروع
قوله تارك المامور به عاص اي عاص عند الله خارج عن طاعة امره تعالى قوله فان صحة
النقل غير متوقفة على حدوث العالم لان اثبات صحة النقل يتوقف على اثبات القدرة والاختيار
حتى يثبت كونه تعالى مرسلا للرسل واثبات القدرة على حدوث العالم لانا نقول صحة
النقل يتوقف على اثبات القدرة بمعنى كونه تعالى بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بمعنى
كونه تعالى بحيث يصح ان يفعل وان لا يفعل والمعنى الاول اعم يتناول الايجاب وبهذا
الاعتبار كان الحكماء يقولون بارسال الرسل وانزال الكتب مع انهم كانوا يقولون
بقدم العالم على ان القول بان اثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم ممنوع بل
يمكن ان يقال كان الامر بالعكس على ما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله على العلم
بالوضع الوضع ههنا اعم من الشخصي كما في اللغة والنوعي كما في العرف والنحو قوله اصول
بني النقلة اي قواعدها الكلية اما في العرف والنحو فظاهر واما في اللغة فيمكن ان يقال مثلا قولهم
الليث هو الاسد قضية باعتبار ان هذا اللفظ اعني لفظ الليث الواقع ههنا موضوعها
امر كلي متناول لما كان جاريا في لسان زيد وفي لسان عمرو وفي لسان بكر الى غير ذلك [illegible]
قوله فان ارتفع الثبت قد يخطئ كما يخطئ في كون الشرب له وما بدون الجازم في قوله

اليوم اشرب غير مستحقب * اثما من الله ولا واغل * غير مستحقب اى غير متحمل قه
دليلان ظنيان اما رواية الاحاد فظاهر واما القياس فهو وان كان قياسا مركبا
من صغرى سهلة الحصول وكبرى هى القاعدة الكلية لكن الكبرى هنا قد وقعت ظنية
كما عرفت قه التى كانت موضوعة بازائها سواء كان الوضع شخصيا او نوعيا كما
قه وعدم المجاز اى فيما ادعينا كون اللفظ فى الدليل النقلى حقيقة لا مجازا
ثم المراد من كون اللفظ مجازا سواء ان يكون المقصود من اللفظ هو غير ما هو معناه الظاهر
سواء كان مجازا بالمعنى المتعارف او كناية او غير ذلك وانما لم يذكر عدم الزيادة
لان الزايد ان كان مانعا للمزيد عليه عن ارادة معناه الحقيقى كان المزيد عليه مجازا وان
لم يكن مانعا اصلا لم يكن له ضرر فى دلالة اللفظ على معناه المتبادر منه قه لابد من
العلم بعدم المعارض العقلى ان قلت اذا كان هناك معارض عقلى لم يكن الشارع
قاصدا له فيكون اللفظ مجازا كما ذكر فى قوله تعالى على العرش استوى فيكون ذكر عدم
المجاز مغنيا عن ذكر عدم المعارض قلنا فائدة من قوله واما عدم المعارض العقلى
فيعلم من صدق القايل لما كان مغنيا عما ذكره ايضا فالانسب لكان ان نقطع بهذا الكلام
هنا قه على امور عشرة ثلثة منها يتوقف عليها العلم بالوضع وهى نقل اللغة والصرف
والنحو وسبعة منها يتوقف عليها العلم بالارادة وهى عدم النقل وعدم الاشتراك وعدم
المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص وعدم التقديم والتاخير وعدم المعارض العقلى قه
بقراين مشاهدة من المنقول عنه او متواترة كما فى النصوص الواردة فى ايجاب الصلوة
والزكوة ونحوهما وفى التوحيد اذا اكتفينا فيه بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد كذا فى
شرح المقاصد قه تحقق العلم بالوضع الاول والارادة لا يذهب ان جواب ذهب
مجموع الامرين معا اى تحقق العلم بالوضع مع تحقق العلم بالارادة لا لكل واحد منها وذلك لان
تحقق العلم بالوضع كان متصورا بدون انضمام القراين المذكورة كما يدل عليه قوله مما يعلم معانيها قطعا
فاذا الفضل له فتامل قه مبنى على انه هل يحصل بمجرد ما الجزم بعدم المعارض اى اذا
لاحظ العقل هذا المعارض هل يجزم بعدمه بمجرد الدلائل النقلية ام لا واما اذا لم يلاحظه

اصلا

اصلا فلا حاجة له الى الجزم بعدم المعارض كما لا يخفى قه وح جاز ان يكون من
الممتنعات اعلم ان الامور التى ورد بها النقل منها ما يجزم العقل بامكان كل من طرفيه
بالبداهة او بالنظر ولا نزاع فى ان النقل يفيد العلم به كما ذكر ومنها ما يجزم بامكان
طرفه الموافق للنقل بدون الجزم بامكان الطرف الاخر او امتناعه كما اذا جزم
بامكان ان لا شريك له ثم حصل العلم بعدم الشريك بقوله تعالى قل هو الله احد ولم يصرح
الشارح بذكره لانه يعلم حاله بالمقايسة على الاول فان النقل يفيد العلم به ايضا كما يشعر به
قه جاز ان يكون من الممتنعات فانه يدل على انه لو لم يكن من الممتنعات بل كان من
الممكنات بالامكان العام يتصور ان يحصل اليقين به ومنها ما يجزم بامتناع
الطرف الموافق للنقل كما فى مثل قوله تعالى على العرش استوى وقد عرفت حاله ومنها ما لم يجزم
بامكان الطرف الموافق للنقل اصلا وهذا هو الذى قد وقع النزاع فيه فذهب
التفتازانى فى شرح المقاصد الى ان النقل يفيد العلم به ايضا بناء على ان العلم بعدم
المعارض يكون حاصلا عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر كما هو المفروض وذهب
المص والشارح الى خلاف ذلك بناء على ان العلم بالارادة لا يتصور فى هذا القسم
لاحتمال ان يكون من الممتنعات كما فى قوله تعالى على العرش استوى فح يكون مداخلة القرينة
فى الجزم بعدم المعارض ممنوعة بل الظاهر ان كل ما ورد به الشرع من القطعيات فهو من القسم الاول
او الثانى الموقف الثانى قوله لا يختص بقسم من اقسام الموجود اى لا يختص به
لا باعتبار ذاته ولا باعتبار كونه محمولا اما الاول معلوم فى الكتاب واما الاول فلان
الامور العامة من الاعتبارية التى لا وجود لها فى الخارج بخلاف الكم المطلق والكيف (الامور العامة) — حملا بالاشتقاق صح
فان ذلك وان جاز ان يكون محمولا لكل واحد من قسمى الجوهر والعرض الا انه من قبيل الاعراض
قه كالوجود والوحدة لا حاجة فى قوله كالوجود الى التقييد بان يقال عند من قال
بالاشتراك المعنوى كما ذكر فى حاشية شرح التجريد وذلك لان المراد بقوله كالوجود
انما هو مفهومه اعنى كون الشىء فى الاعيان دون لفظه حتى يحتاج الى ذلك التقييد على ان
القول بالاشتراك اللفظى كان ينسب الى الشيخ مع انه قايل بالاشتراك المعنوى كما سيجىء

في مباحث الرؤية ان شاء الله فلم يكن القول بالاشتراك اللفظي امرا معتدا به فلذا
لم يلتفت هنا الى ذلك التقييد قوله فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما اه
يعني ان كل موجود ان لم يكن كثيرا كان واحدا بلا شبهة كالباري تع وصفاته وكالعقول
العشرة فان لكل من الباري تعالى وصفاته والعقول حقيقة مغايرة لحقيقة الآخر
منحصرة في شخص واحد وان كان كثيرا سواء كان كثرته باعتبار كثرة اجزاء هوية
كالاجسام والاعراض المركبة او باعتبار كثرة جزئيات حقيقية كالجواهر الفردة
المائية مثلا وكالنفوس البشرية كان له وحدة باعتبار آخر البتة هي الوحدة الشخصية
كما لا يخفى قوله وكالماهية والتشخص عند القائل به فقوله عند القائل به يكون معتبرا
بالنسبة الى كل واحد من الماهية والتشخص معا وذلك لان الكلية لازمة لمفهوم
الماهية على ما هو المشهور وان مفهوم التشخص ما به يمنع الماهية عن وقوع الشركة فيها
فلو لم يكن له تعالى ماهية مغايرة لوجوده كان وجوده عين هويته فلم يصدق عليه مفهوم
الماهية ولا مفهوم التشخص اذ ليس هناك ماهية كلية حتى ينضم اليه التشخص وكذا لو لم يكن له تعالى
تشخص مغاير لماهيته لم يوجد هناك ماهية ولا تشخص اصلا ولا يختلجن في وهمك من قولهم
تشخصه عين ذاته ان له تعالى تشخصا في نفس الامر يكون هو عينه تعالى فانه باطل قطعا اذ المقصود
من ذلك هو نفي التشخص عنه تعالى مثل قولهم صفاته تع عين ذاته اذ المقصود منه ايضا هو
نفي الصفة عنه تعالى فانه لا يقول عاقل ان هناك صفة في نفس الامر تكون هي عين الذات
فافهم قوله ويكون البحث عنها هنا على سبيل التبعية وانما قال هنا لان
البحث عنها في علم الكلام لا يكون على سبيل التبعية دائما لانها تكون جزءا منه باعتبار ان لها
مدخلا في اثبات العقائد كما لا يخفى لا يقال لا يلزم ان يكون البحث عن العدم استطراديا
هنا لتناوله الجواهر والاعراض لانا نقول الكلام فيما يتعلق بالموجودات كما ذكر آنفا
والا يلزم ان لا يكون البحث عن الامتناع استطراديا لكونه مذكورا في المباحث
الالهية والجوهرية والعرضية كما سيجيء ان شاء الله ولان كل موجود يكون ممتنع العدم
اما لذاته او لغيره ثم ان القدم وان كان متناولا لذاته تعالى وصفاته لكن لا يوجد في الجوهر

والعرض عندنا فيكون ذكره هنا استطراديا ايضا والعدم تناوله القسمين من الثلثة
الواجب والجوهر والعرض قوله او على التقابل ان اريد بالقدم معنى الازلية
بحيث يتناول العدمات الازلية ايضا واريد بالحدوث معنى التجدد بحيث يتناول
العدمات المتجددة فالقدم والحدوث يتناولان المفهومات باسرها وان اريد بالقدم
عدم مسبوقية وجود الشيء بالعدم واريد بالحدوث مسبوقية وجوده بالعدم كما هو
المشهور لم يكونا متناولين للمفهومات باسرها فيكون البحث عنهما هنا تتمة لبحث الوجود والعدم
المتناولين للمفهومات باسرها وكذا بحث العلة والمعلول يكون تتمة لبحث الوجود والعدم
ان اريد بالعلية والمعلولية الخارجيتان وان اريد بهما ما هو الاعم من الخارجيتين كانتا
كانا متناولين لجميع المفهومات اذ كل مجموع مركب من مفهومين تركيبا حقيقيا او اعتباريا
فهو معلول لذينك المفهومين وهما علتان له باعتبار ان كل واحد منهما جزء له
متقدم عليه بالطبع قوله كالوجود والعدم ان اريد بالوجود الوجود الخارجي
كما هو الظاهر كان هو مع العدم متناولا للمفهومات باسرها وان اريد به المعنى الاعم من
الوجود الخارجي والذهني على ما هو الحق من القول بالوجود الذهني فالوجود وحده
كان متناولا للمفهومات باسرها فيكون ذكره هنا استطراديا لاجل ذكر العدم قوله
ويتعلق بكل من هذين غرض علمي اه يعني عن الاحوال المختصة بالواجب او الجوهر
او العرض فان كل واحد من تلك الاحوال وان كان هو مع ما يقابله متناولا للمفهومات
باسرها لكن لا يتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي وانما يتعلق باحدهما فقط
وعن الاحوال الثابتة بذواتها او بمقابلاتها التي لا يتعلق بشيء منها او بمقابلها
غرض علمي قوله في قسمة المعلومات اي في تقسيماتها وهي على تلك المعلومات كمفهوم
المعلوم ومفهوم الثابت ومفهوم المجهول والمعدوم ومفهوم الحادث فان كلا
منها كان منقسما الى موضوعاتها في تقسيمات المتكلمين والحكماء قوله اي ما من شانه
ان يعلم لا يخفى ان مفهوم ما من شانه ان يعلم كان اعم من مفهوم المعلوم اما باعتبار
نفس مفهومه من حيث هو هو فظاهر واما باعتبار الصدق ايضا فلتحقق الاول دون الثاني

فيما اذا لم يكن معلوما له بخصوصه مع ان من شانه ان يكون معلوما له بخصوصه اما كونه معلوما
له مع فلا كلام فيه واما كونه معلوما له بوجه اعم فلا اعتبار له اذ يقال انه لم يكن معلوما
له بهذا المتبادر من اطلاق كون الشي معلوما هو ان يكون معلوما بخصوصه ولو بعوارضه
واما ما ليس من شانه ان يكون معلوما له بخصوصه ولو بعوارضه فلا بحث لنا عنه باعتبار
خصوصه قه هو المعدوم في الخارج هذا دليل بحسب الظاهر على ان الخارج يكون ظرفا
ظرفا لنفس العدم لكن التحقيق هو ان الخارج يكون ظرفا لنفس الوجود المنفي فان كون معنى م
الشي معدوما في الخارج هو ان لا يكون له وجود في الخارج على ان يكون الخارج
ظرفا لنفس الوجود المنفي واما قوله ان لا يكون له ظرف في الذهن دون الخارج قه
اي له تحقق تبعا اي كان له تحقق للغير وان لم يكن له تحقق في نفسه بخلاف الاعراض
اذ يكون له تحققان تحقق في نفسه وتحقق للغير فالعرض قد امتاز عن الحال باعتبار
التحقق الاول وان كان يشاركه باعتبار التحقق الثاني قه صفة لموجود اي صفة
لشي متصف بالوجود سواء كانت تلك الصفة عين هذا الوجود فيكون الحال
نفس الوجود او غيره فيكون الحال غير الوجود قه والجواب حاصله ان المراد
بكونه صفة للموجود هو ان يكون صفة له في الجملة كما ذكر وان المراد بكونه لا معدوما
هو ان يكون لا معدوما في الجملة لا ان يكون لا معدوما دايما فالجوهرية القائمة بالجوهر المعدوم
مثلا وان كانت معدومة لكنها تكون لا معدومة في الجملة على مذهبهم اذا قامت
بالجواهر الموجودة كانت لا معدومة وهذا كالحال الجوهر المعدوم جوهر حال العدم على
مذهبهم انه اذا كان موجودا في الخارج كان لا في موضوع ثم انه لا يذهب عليك ان هذا
الجواب مبني على كون الجواهر متجانسة فلا يرد عليهم الاعتراض بالجواهر المعدومة دايما
كالعنقاء مثلا وبهذا التقرير يندفع توهم المنافاة بين هذا الجواب وما قبله فتامل قه
فهو المنفي المساوي للممتنع قد يناقش بان الخياليات الممكنة منفية عندهم فلا يصح جعل
المنفي مساويا للممتنع وانت خبير بانهم كما لا يدعون هذه المساواة على ما هو المشهور
في الكتب الكلامية وقد ذكر المص ايضا بعيد هذا والمنفي اخص من المعدوم لاختصاصه بالممتنع

وانك

وانك خبير ايضا بانه لا دخل في الحكاية واما الدخل في نفس المحكي او في دليله فيجي
دليله في مرصد الوجود والعدم ان شاء الله تعالى قه الكاين في الاعيان هذا
ناظر الى ما سبق من قوله او لا كون فيها وهو الموجود ثم ان ما له كون في الاعيان
لا يلزم ان يكون هو الموجود قه ويغني هو المعدوم ناظر الى ما سبق هناك
من قوله فاما ان لا كون له في الاعيان وهو المعدوم وهذا اتفاقي بين صاحبي
المذهبين بخلاف الاول فلذا قدمه ههنا على الاول اسما ما يشار هو المتنازع فيه
قه ما يمكن ان يعلم بوجه يتميز به عما عداه وان لم يمكن ان يعلم بكنه ماهيته كما في
قوله من شانه ان يعلم وقيل انما قال ههنا ما يمكن ان يعلم لان المعدوم المطلق — ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار ما
ليس بمعلوم بالفعل مع انه من الاقسام قلنا ان اريد ان مفهوم المعدوم المطلق
ليس بمعلوم بالفعل فظاهر البطلان لانه معلوم موجود في الذهن قطعا وان اريد
ان ما صدق عليه هذا المفهوم ليس بمعلوم بالفعل كان باطلا ايضا اذ الحكم عليه بانه
ليس بمعلوم يؤدي الى التناقض كما هو المشهور والحق ان كل واحد من المفهوم وما صدق
عليه معلوم بالفعل باعتبار هذا المفهوم لكن صدقه عليه يكون فرضيا على ما حقق في
المجهول المطلق واما خصوصيات المعدومات الخارجية فهي كالموجودات الخارجية بعضها
معلوم بالفعل وبعضها ليس كذلك لكن الاول لا يصدق عليه مفهوم المعدوم المطلق لكونه
من الموجودات الذهنية وكذا الكل لما كان معلوما من وجه ومجهولا من وجه صار موجودا من وجه
فلا يسمى معدوما مطلقا قه فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا ثم ان هذا مبني
على ما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الذهن لا يدرك الجزئيات بل المدرك لها هي الالات
الجسمانية التي هي محال الارتسام واما الجزئيات الغير المادية فانما يدركها الذهن على وجه كلي
فتعين عندهم ان الذهن لا يدرك الا امرا كليا قه وبان الجزئيات المدركة بالحواس
لا هذا ايضا مبني على ان الذهن انما يدرك الكليات فقط والمقصود ايراد النقض بتلك — تسليم م
الجزئيات المدركة بالحواس وحاصله انه يلزم مما ذكر ان يكون الجزئيات المرتسمة
في الالات الجسمانية داخلة في الموجودات الخارجية وليست كذلك اتفاقا وخارجة عن الموجودات
الذهنية

مع انهما منها والايلزم الواسطة بين الموجود الخارجي والذهني هف **قوله**
الا ان ذلك الشي يسمى ماهية **قيل** هذا اعجب من الشارح حيث اكتفى ههنا بالمغايرة
الاعتبارية ولم يكتف بها في صدر الموقف على ما مر **قلت** الواقع في بعض النسخ المعول
عليها هو قوله يسمى حقيقة بدل قوله يسمى ماهية فح لا كلام عليه ولو فرض ان الواقع ههنا لفظ
الماهية فهي كانت مستعملة في معنى الحقيقة بقرينة السياق مع ان مقصود الشارح ههنا
هو نقل كلامهم واما ما سبق فهو المختار عنده **قوله** والامر في ظاهر وذلك لان الخارج في الاول
كان ظرفا لنفس الانحياز وفي الكلام يكن الخارج لنفس الانحياز بل الظرف لنفس الانحياز هو الالات
الذهن **قوله** وكل ذلك تعسف وذلك لان المختار عند الحكماء هو ان مدرك الكليات والجزئيات
هو الذهن والحواس الات وطرق للذهن في ادراك الجزئيات المادية فلا معنى لبناء
التقسيم المذكور على المذهب المزيف عندهم ولانه لما ثبت عندهم ان انحياز الواجب بهويته
الخاصة وانه ليس له حقيقة كلية اصلا فلا فائدة ههنا لذكر التغاير الاعتباري في الهوية
الشخصية اذ السائل لا يكتفي بذلك القدر نظرا الى قوله فان الحاصل مع ذلك له ولان قوله
بل المتحيز في الخارج بماهيته يدل على ان الخارج يكون ظرفا لنفس الانحياز الا هويته
وليس كذلك بل المسلم هو ان يكون الخارج ظرفا لنفس انحياز الهوية فقط ولانه لا نزاع
في ان الجزئيات المرتسمة في الحواس كانت بحيث يمنع تصورها عن وقوع الشركة
فيها فهي متخالفة بهويتها كما كانت متخالفة بماهيتها واما الجواب بان المراد بالانحياز بالهوية
هو الانحياز في خارج المشاعر بخلاف انحياز تلك الجزئيات فذلك خروج الى خلاف
الظاهر من العبارات مع انه يمكن ان يقال مثلا الوجه اما ان يكون له انحياز في الخارج
عن المشاعر او لا يكون ذكر قصة الحقيقة والهوية ههنا مستدرك كما لا يخفى **قوله**
اذ لا ممكن بالغير اي ليس ثمة موجود هو ممكن بالغير بحيث لم يكن ممكنا لذاته فح يخرج عنه بقوله
لذاته بخلاف الواجب بالغير الذي لم يكن واجبا بالذات فان جميع الموجودات الممكنة كذلك
فلا بد من قوله لذاته احترازا عن جميع ذلك نعم اذا قيد الامكان بكونه ذاتيا يحصل الاحتراز
ههنا كعن الامكان بالغير لكن فرق بين الامكان والممكن كما لا يخفى **قوله** لكنه غير متقوم الا حال فيه

فيكون م

قبل

قيل التقوم ههنا من الجانبين لان كلا من الهيولى والصورة لا يمكن ان توجد بدون
الاخرى **قلنا** مع احتياج الهيولى الى الصورة هو انه اذا زال فرد من افراد الصورة
يقوم مقامه فرد اخر منها كالدعائم بالنسبة الى سقف البيت فاذا زالت دعامة تقوم
مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم وبالجملة ان الهيولى
المعينة تحتاج الى نوع الصورة ونوع الصورة لا يحتاج الى تلك الهيولى المعينة
~~تحتاج الى نوع الصورة ونوع الصورة لا يحتاج~~ اليه لجواز ان يكون هذا النوع
حاصلا في هيولى اخرى ومع ذلك لم يكن خصوصية كل فرد من تلك الافراد المتعاقبة
محتاجة الى تلك الهيولى المعينة لا في وجودها ولا في بقائها وانما تحتاج اليها في تشخصها
الخارجي وتعددها او في تعددها وتناهيها وتشكلها كما ان الافلاك والعناصر الى مكانها
باعتبار تمكنها وتحيزها لا باعتبار وجودها وبقائها والا لكان المكان مقوما لما حل فيه
وسيجيء تمام الكلام في موقف الجواهر ان شاء الله **قوله** الموضوع والمادة متباينان
مندرجان تحت المحل فان المادة تصدق على الهيولى والموضوع يصدق على المجموع
المركب من الهيولى والصورة مثلا ولم يثبت عندهم عرض موجود في الخارج قائم
بالهيولى وحدها حتى يكون هي موضوعا له **قيل** لو فرض ان هذا العرض ثابت فلا ينافي
دعوى التباين فان الهيولى ح يكون موضوعا بالنسبة الى ذلك العرض لا الى الصورة ومادة
بالنسبة الى الصورة لا الى ذلك العرض فلم يوجد شيء يكون مادة معا بالنسبة الى
شيء واحد فقط والظاهر ان مثل هذا التغاير الاعتباري لا يوجب التباين على ما قالوا
النائم والمستيقظ مثلا **قوله** دون المادة في الكوز لكن يتوجه النقض
على تعريف الحلول بحلول اثار الورد في الورد مثلا مع ان ماء الورد ليس بعرض هذا ويمكن ان يمنع
كون الاثنين الهما واحدة غاية ما في الباب ان الحس لم يميز بينهما كاجزاء المعجون مثلا
وقوله لم يثبت وجوده عندنا وسيجيء ان بعض المتكلمين يقول بتجرد النفوس الانسانية
فالمقصود ههنا هو التقسيم المبني على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين **قوله** فيلزم التركيب ولو فرض
ان المميز امر عدمي لزم تركيب هويته منه ومن الامر العدمي او احتياج هويته الى ذلك الامر
العدمي

باعتبار بقائهما م

تحتاج م

تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله فيلزم ح اما قدم الحادث الخ وبذا ظاهر وقوله حدوث
القديم اى جواز حدوث القديم لان جواز الحدوث لازم لحقيقة الحادث قطعا فلو فرضنا
اتحاد حقيقتهما لزم اما قدم الحادث او جواز حدوث القديم لذاته وكلاهما محالان
وقوله اذ لا يشاركه فيه غيره واما مشاركة صفاته تع فى القدم فهى لا تنافى عدم
مشاركة الغير فيه اذ هى ليست غيره تع عندهم قوله لا يخلو عن مصادرة الخ مما فيه
مشهورة وهى ان كونه اخص صفاته تع وان توقف على ان لا يكون هناك حادث ليس بمتحيز
ولا حال فيه لكن العلم بذلك لا يتوقف على العلم بهذا حتى يلزم المصادرة اذ يمكن ان يستدل
على تلك الاخصية بوقوعه فى اجواب كما يان منع صحة هذا الاستدلال فقد رجع هذا الوجه
الى الوجه الاول فى المآل ونحن نقول انهم قد فسروا اخص الصفة بانها التى بها التمايز
التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين فح يكون قولنا انه اخص صفاته تع متضمنا
لمعنى قولنا انه تع يخالف سائر الموجودات بهذه الصفة فقد عرفت المدعى ضمنا وهو انه
ليس فى العالم موجود سواه تع لا يكون متحيزا او لا حالا فيه لكنك لم تعرف انك قد عرفت
المدعى واما امكان ان يستدل على تلك الاخصية بوقوعه فى الجواب فلا ينافى تلك
المعرفة الضمنية بل يحققها على انه لو منع امكان هذا الاستدلال لم يلزم من هذا المنع
منع كون ذلك الوصف اخص صفاته تع حتى يلزم رجوع هذا الوجه الاول قوله الى الوجه
الاول فى تعريفه اى فى احكام تعريفه باعتبار ان تصوره بديهى فلا يعرف او نظرى لا يمكن
تعريفه فلا يعرف ايضا او يمكن تعريفه فيعرف ح قوله كما هو الظاهر اى كما هو الظاهر من
نفس هذه الوجوه الآتية فانها قد كانت فى صور الدلائل وليس المراد ان يقال كما هو الظاهر
من قوله لوجوه فان ذكره بعد اذ لو لم يورد قوله لوجوه بل اوردت نفس هذه الوجوه
لحصل قوله كما هو الظاهر منها وايضا ما اورد فى الكتب الكلامية نفس تلك الوجوه لا قوله
لوجوه كما توهم قوله فان بداهة التصور صفة خارجة عنه اى بداهة تصور
الوجود صفة خارجة عن تصور الوجود قيل لو سلم انها داخلة فيه فبداهة حصول
التصور لا يستلزم بداهة العلم بنفسه ولا باجزائه كما سبق فى بحث العلم فقيد الاخرونا

بهما توضيحى لا احترازى لا يخفى عليك ان معنى قولنا تصور الوجود بديهى هو ان حصول
هذا التصور فى نفسه بديهى ليس المراد ان حصول العلم بهذا التصور بديهى كما توهم
فاذا حصل هذا التصور فى نفسه بالبداهة لزم ان يحصل البداهة فى ضمنه ايضا اذ
المفروض ان البداهة جزء من اجزاء هذا التصور ثم لما كان حصول هذا التصور
فى نفسه من البديهيات الوجدانية بالنسبة الى من تصور الوجود بالكنه بداهة لزم ان
يكون حصول البداهة فى نفسها من البديهيات الوجدانية ايضا فان قيل اذا كان
حصول هذا التصور فى نفسه من البديهيات الوجدانية لزم ان يكون حصول البداهة
فى نفسها من البديهيات الوجدانية وان لم يكن داخلة فيه قلنا هذا ممنوع فى صورة
تزاحم البديهيات والنظريات فى اذهاننا فانا نعلم بداهة وجدانية ان هذه التصورات
حاصلة لنا ولكن لا نعلم بداهة ان اى شئ منها كان حاصلا بالبداهة وان اى شئ
كان حاصلا بالكسب فح جاز ان يكون البداهة مطلوبة بالبرهان اذا كانت هى خارجة
عن هذه التصورات بخلاف ما اذا كانت داخلة فيها كما ذكرنا فتأمل قوله ويكون
وجوده اى وجود ذلك الدليل ضروريا الخ اى ويكون تصور وجوده ضروريا وعلى
تقدير المضاف بقرينة ما سبق وهو ظاهر وبقرينة قول الشارح فانه اذا كان وجود
ذلك الدليل متصورا بالبداهة الخ وقيل اى ويكون التصديق بوجوده ضروريا
وفيه نظر اذ هو لا يناسب كلام المص هنا وقوله يكون العلم بوجوده بديهيا اى يكون
التصديق بوجوده بديهيا او اراد انه يكون تصوره ح بديهيا بناء على انه يمكن حمل كلام
الامام على كل واحد من هذين الاحتمالين كما ذكره الشارح ثم ان كون التصديق
بديهيا عند الامام انما يثبت اذا كان جميع اجزائه بديهيا كما هو المشهور فعلى هذا
يلزم ثبوت المطلوب وهو ان يكون تصور الوجود بديهيا وقوله فلا اشكال
فى ذكر الدليل اى فلا اشكال فى ذكر لفظ الدليل لان لفظ الدليل انما يستعمل فى الامور
التصديقية فلا حاجة الى التأويل هنا بخلاف ما اذا استعمل فى الامور
التصورية فانه ح يحتاج الى تأويل كما اولناه فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل

الى التصور وليس مراد الشارح رح انه لا اشكال في ايراد ذات الدليل كما توهمه بعض الناس
ثم بنى عليه ما لا حاجة اليه ههنا قوله او منقول بعد التنزل له يعني انه تقرير آخر بعد التنزل
ايضا وقد اعتبر كون الوجود رابطة اما في القضية الموجبة او في المفهوم الوجودي على ما نذكر هنام
بخلاف التقرير الاول فان الوجود كان هناك محمولا في الدليل كما في قولنا هو موجود او كان معناه
كما في قولنا وجودي واياما كان فلم يكن الوجود رابطة وقوله لا بد من الانتهاء الى دليل اي لا بد
ان ننتهي تصور وجودي الى طريق موصل له على ما سبق من توجيه الشارح رح وقوله فلعله
اراد كما انه لا دليل عن سالبتين له يعني ان قول المص ولا دليل عن سالبتين له محمول
على ما هو الظاهر وان يكون لاكتساب التصديق لكن المص ذكر ههنا لكونه مبنيا عليه وبه
يعرف حال اكتساب التصور بالقياس اليه فحاصل الكلام ان يقال كما انه لا دليل عن
سالبتين وانه لا اقل من ان يكون الوجود هناك رابطة وان كانت القضية سالبة
كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين وانه لا اقل من ان يكون السلب هناك معتبرا بالقياس
الى الثبوت الذي هو نسبة رابطة بين المفهومات التصورية في الجملة فلا بد في
المعرف من مفهوم وجودي البتة ضروري له قوله فيكون العلم بوجوده ضروريا اي فيكون تصور
وجوده ضروريا وبهذا التقرير يندفع ما يقال من انه يجوز التعريف بالمفهومين السلبيين مثل
قولنا الواجب تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وجب الامتناع سواء يقال تعريف بهذا التعريف
ان الواجب تعالى هو من ليس يثبت له التحيز ولا حلوله في المتحيز فكان السلب فيه معتبرا
بالقياس الى الثبوت في الجملة فتامل قوله هذا اذا كان الوجود مع واحد متصورا
ايراد متعين آخر من على ما ذكره وقوله فان قلت دفع للمنع الثاني الذي هو قوله
واذا كان عارضا لا فرد له وهذا الدفع ايضا كان على وجهين كما ذكر فقوله بكنهه
تصور ذلك العارض له بوجه له ناظرا الى الوجهين معا وقوله وليس يلزم له ناظرا الى الوجه الثاني
فقط اعني قوله وايضا اذا قلت وجودي له وقوله لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين
لحقيقتيهما اي لحقيقتي الوجود ووجودي وان كان هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما
لم يلزم من تصور كنه حقيقة وجودي تصور كنه مفهوم وجودي ولا تصور كنه حقيقة الوجود لا تصور

كنه

كنه مفهوم الوجود سواء كان حقيقة الوجود داخلة في مفهوم وجودي او لم يكن داخلة
فيه وسواء كان مفهوم الوجود داخلا في مفهوم وجودي او لم يكن قوله ثم لا بد من دليل
هو ضروري له اي لا بد من طريق موصل يكون تصوره ضروريا وقوله واما وجوده
فلا اي واما تصور وجوده فليس مما لا بد منه اذ قد لا يكون للدليل وجود له وقوله فانا
نستدل بصدق المقدمتين له هذا اشارة الى التنظير بذكر المقيس عليه ويعلم منه حال التصور
المقيس بناء على ما اشار اليه الشارح رح بقوله وحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي
الدليل الى آخر قوله كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف فقوله لا بالعلم بوجوده اي بتصور
وجود تلك الاجزاء قوله ممنوع بل الموجبة ما حكم فيه له هذا جواب عن التنظير المتعلق باكتساب
التصديق واما الجواب عما يتعلق باكتساب التصور فيعلم بالمقايسة على ذلك التنظير وقوله
وصدق المحمول على الموضوع اعم من وجوده له فصدقه عليه اما بوجوده له كما في الموجبة
المحصلة المحمول واما بدون وجوده له فاما بصدق المحمول العدمي على الموضوع كما في الموجبة
المعدولة المحمول واما بصدق سلب المحمول عن الموضوع على الموضوع كما في الموجبة السالبة
المحمول فان قيل المحمول العدمي في هذين القسمين وان لم يعتبر وجوده للموضوع لكن يلزم
ان يكون الثبوت والوجود فيهما رابطة وان يكون العدم هناك معتبرا بالقياس الى الثبوت
والوجود في الجملة قلنا بل اللازم هو ان يكون الصدق رابطة وان يكون العدم هناك
معتبرا بالقياس الى الصدق والاتصاف في الجملة وهذا اعم من الثبوت والوجود مطلقا
كما ذكر وكما سيجيء ايضا ان شاء الله فتامل قوله وكذا يتوقف هذا التصديق له لا حاجة
الى ايراد هذا الكلام ههنا الا ان يقصد توسيع دائرة الوجه الكلي لتقوية المدعى وان
يقصد ايضا كونه توطئة لاختيار الشق الاول من السؤال الآتي ذكره وقوله الذي
هو الاثنينية او مستلزم لتصورها يعني ان التغاير هو الاثنينية او هو مستلزم لتصورها
باعتبار انه مقصود في العبارة مسامحة قوله فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية
الظاهر ان المراد بمساواة الجزء للكل هو اتحادهما في الماهية كما هو الظاهر من العبارة
وكما يدل عليه ظاهر الجواب حيث قال فان وجود كل شيء نفس حقيقته وهي اي الحقيقة

تحقق لنفسها قوله وتحققها في الحقيقة للمركب منها فعلى هذا يكون الجواب بمنع الملازمة
كما يذكر بقوله قلنا تم فان وجود كل شيء الخ ويرد على ذلك ايضا منع بطلان اللازم
بان يقال لا نم استحالة كون الجزء مساويا للكل في الماهية فان كل واحد من العناصر
الاربعة يكون جزؤه مساويا للكل في الماهية كما هو المشهور وايضا قد صرح الشارح
في بعض المواضع ان الجنس والفصل والمجموع المركب منها امور متحدة ذاتا وماهية
فيلزم هناك ايضا ان يكون الجزء مساويا للكل في الماهية ويحتمل ان يكون المراد ه
بمساواة الجزء للكل اتحادهما في المفهوم فالجواب بمنع الملازمة ايضا كما يذكره
بقوله قلنا ممنوع الخ وكما يذكره الشارح بقوله فالاولى في الجواب ان يقال الخ وقوله
وقد يقال فتلك الاجزاء الخ تتصف الخ استدلال ثان على نفي تركب الوجود كما يذكره
الشارح في الجواب قوله او بالعدم فيلزم ح اجتماع النقيضين يعني ان كل واحد
من تلك الاجزاء اذا كان متصفا بالعدم كان المجموع المركب منها اعني الوجود متصفا
بالعدم ايضا فيلزم اتصاف الوجود بنقيضه وهو المراد باجتماع النقيضين ههنا
ولك ان تقول اذا اجتمعت تلك الاجزاء الخ اجتمعت اعدامها ايضا فيكون مجموع تلك
الاعدام عدما لمجموع تلك الاجزاء الذي هو الوجود فيلزم اجتماع النقيضين اعني
الوجود ومجموع هذه الاعدام قوله اي مع الوجود الذي هو المركب او بعد اي مع وجوده (مع وجوده)
وجود الذي هو المركب او بعد وجود الوجود الذي هو المركب المذكور وقوله
فليس الجزء يجب وجوده متقدما على كله يجب وجوده ايضا لكن اللازم باطل فان الجزء
يجب وجوده بحيث يكون متقدما على الكل بحسب الوجود ايضا كما لا يخفى وقوله اي قبل (اي متقدما على كله)
الوجود الذي هو المركب اي قبل وجود الوجود الذي هو المركب وقوله فيتقدم الوجود
على نفسه وذلك لان المفروض ان وجود كل جزء متقدم على الكل فاذا كان كل جزء
موجودا قبل التركيب لزم ان يتصف قبل التركيب بالوجود المخصوص المستلزم للوجود
المطلق الذي هو المركب فرضا فيلزم تقدم الوجود المركب على نفسه قوله ان الرسم يجب
ان يكون بالاعرف اي كما ان الحد يجب ان يكون بالاعرف لما مر في شرائط المعرف

لكن

لكن لم يذكر ههنا وجوب كون الحد بالاعرف اذ الكلام في التعريف بالرسم دون التعريف
بالحد وقوله وايضا فنقول الخ عطف على قوله بالاستقراء الخ وهذا استدلال ثان
على كون الوجود اعرف مما عداه كما سيذكر في الجواب ان شاء الله وقوله وايضا
فالنقيض الخ وهذا كما قبله مبني على كون الوجود اعم المفهومات فالمناسب ان يكون
معطوفا على قوله الاخص الخ لكن الظاهر انه ايضا معطوف على قوله بالاستقراء الخ (والاعم جزء م)
وانه استدلال ثالث على كون الوجود اعرف كما يذكر في الجواب ايضا قوله
قد سبق منا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني على
كونه معنى واحدا الخ يمكن ان يجمع القول بوجود كل شيء عينه مع القول بكون الوجود
معنى واحدا مشتركا بين الوجودات وعارضا لها على ما سيجيء في الالهيات ان
شاء الله وقوله لجواز ان يكون صدق الوجود الخ اي لجواز ان يكون صدق مفهوم
الوجود على ماهيات تلك الاجزاء الخ صدقا عرضيا او منقول لجواز ان يكون صدق
ماهية الوجود على ماهيات تلك الاجزاء الخ صدقا عرضيا واياما كان فلا يلزم مساواة
(منع م) الجزء للكل كما زعم هذا ويمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث يندفع عنه مساواة الاجزاء
للكل مثل ان يقال لو كان مركبا فاجزاؤه اما ان يكون وجودات مساوية له في الماهية
فيلزم ان يكون الجزء مساويا للكل في الماهية واما ان لا يكون وجودات كذلك فعند
الاجتماع الخ قوله وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين فان كل واحد من تلك الاجزاء
(لسلبه) متصف بسلب الدار فاذا اجتمعت في الدار حصل في الدار سلب الدار ايضا فيلزم ه
اجتماع النقيضين في الدار هف ثم ان كون الدار نقيضا للدار كلام تخييلي لا تحقيقي
لعدم اتحاد الموضوع ههنا كما افاده الشارح في بعض كتبه فتدبر قوله والحق
اشارة الى ايراد النقض التفصيلي بعد ما قد اورد النقض الاجمالي الخ قوله
من المعقولات الثانية قيل كيف يكون الوجود من المعقولات الثانية مع
ان في الاعيان ما يطابقه وهو الوجود الخاص الذي كان عين الواجب قلت ما كانوا
يعدونه من المعقولات الثانية هو الوجود المطلق او الوجود الخاص للممكن ظاهر

ان عروض المطلق للواجب وغيره انما يكون في العقل وكذا الحصص منه فلم يوجد في الخارج
ما يطابقه فيه بل انما وجد في الخارج ما يطابقه في الذهن اي يحمل هو عليه حملا
ذهنيا على ان يكون التعقيبة هناك ذهنية وكذا عروض الوجود الخاص للممكن انما يكون
في العقل فلم يوجد هناك ايضا في الخارج ما يطابقه فيه بل وجد في الخارج ما يطابقه
في الذهن مثل ما ذكرنا واما الوجود الخاص الواجبي الذي هو معروض الوجود المطلق
فليس معارضا لشيء اصلا فضلا عن ان يكون من المعقولات الثانية فان قلت الوجود المطلق
كما يحمل على الواجب تعالى بالاشتقاق مثل قولنا الواجب موجود كذلك يحمل هو عليه
بالمواطاة مثل قولنا الواجب تعالى هو الوجود الخاص المجرد قلنا نعم لكن حمل بعض
المفهومات حملا بالمواطاة لا ينافي كونه من المعقولات الثانية الا يرى ان مفهوم
الذات مثلا يحمل على الواجب تعالى وغيره حملا بالمواطاة مع ان مفهوم الذات اعني
ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه كان من المعقولات الثانية فان عروضه للذات المخصوصة انما هو في العقل
يكون التعقيبة هناك ذهنية لا خارجية فتامل قوله اما المحال ان يتصف احدهما بالآخر
مواطاة قيل لا يلزم ان يكون هذا محالا دائما اذ يقال مثلا مفهوم الجزئي لا جزئي
ومفهوم الضاحك بالفعل لا ضاحك بالفعل اجيب بان معنى ان المحال ان يتصف صدق عليه
احدهما بالآخر مواطاة كأن يقال مثلا هذا الجزئي لا جزئي او يقال كل جزئي لا جزئي انه المحال لاجزئي او
ان يتصف مفهوم احدهما بمفهوم الآخر مواطاة حتى يرد ما ذكر قوله ان يقال الاجزاء الوجود
متصفة بالعدم الخ حاصله ان يقال الاجزاء الوجود متصفة بسلب الوجود عنها فاذا
اجتمعت هي كان المجموع عين الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بسلب الدار عنها
فاذا اجتمعت هي كان المجموع عين الدار وهذا القدر من التنظير يكفي ههنا فيكفي ههنا
فح لا يتوجه الكلام على السند المذكور بان يقال في مطابقة التمثيل مناقشة وهي ان نظير هذا
المثال كون الاجزاء ليست بموجودات والكلام على انها ليست بموجودات قوله
وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء الخ هذا جواب سؤال ناش عما سبق مثل
ان يقال كون وجود كل شيء عينه لا يناسب الاتصاف المذكور في السند لا حيث قال تتصف

بالصفة الخ

اما بالوجود الخ فاجاب بان ليس المراد ما يكون خارجا عن الشيء قائما به والا لم يكن الترديد
المذكور حاصرا عند الشيخ لجواز ان لا تتصف الاجزاء بالوجود ولا بالعدم
بان يكون وجودها عينها عنده قوله او خارجا عنها اي خارجا محمولا عليها سواء كان
قائما بها مثل قولنا الانسان ضاحك او لم يكن قائما بها مثل قولنا ان طي انسانا قوله
لا يناسب هذا المقام وقد عرفت انه يمكن توجيه المناسبة بتاويل كلام الشيخ فتدبر
قوله وهذا صريح باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم لا يقال المقدمة القائلة
بان الوجود لا بد عليه هذه القسمة مقدمة صادقة في نفس الامر وقد صححها الشارح
في حواشي شرح التجريد وابطل هناك لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام
لانا نقول ذلك مسلم في نفس الوجود لكن الكلام في اجزاء الوجود ولا شك في ورود
منع القسمة عليها وانه ح يلزم اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم كما لا يخفى قوله
فيكون الاجزاء عندهم من قبيل الاحوال فان كل واحد من تلك الاجزاء صفة لوجود
لا موجودة ولا معدومة واما وجه كونها صفة فظاهر ان المراد كونها صفة لشيء متصف
بالوجود سواء كانت تلك الصفة عين هذا الوجود او لم يكن عينه وح فاما ان تكون
هي جزءه او لم تكن قوله هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج الخ قيل الترديد
المذكور جار في تمايز الجنس والفصل في الذهن ايضا مثل ان يقال تتصف الاجزاء بوجوده
مع او بعد او قبل الخ اجيب باختيار الشق الثالث ولا محذور فيه فان وجود الجزء
في الذهن عبارة عن العلم به ووجود الكل ايضا عبارة عن العلم بالكل وقد يحصل الاول قبل العلم
الثاني فلا نم ح ان يتقدم نفس الوجود الذهني على وجوده الذي هو علة ولا محذور
فيه ولئن ان ننقل الكلام الى حصول نفس الوجود الذهني كما اذا تصورنا شيئا
بحيث يكون ذلك الشيء حاصلا لنا بصورته ومعلوما لنا ويكون الذهني وجود ذلك
الشيء في الذهن علمنا له حاصلا بنفسه لا بوجود الذي هو علة وح كانت اجزاؤه
حاصلة ايضا بانفسها لا بوجود انما الشيء علمها اذ المفروض هو ان العلم قد كان لذلك
الشيء لا بوجوده ولا لاجزائه وجود فلو اخترنا الشق الثالث في الصورة المذكورة

وقلنا لو حصل هناك نفس اجزاء الوجود في الزمن قبل حصول نفس الوجود فيه لزم ان يتقدم
نفس الوجود على نفس الوجود بناء على ان الحصول المخصوص الذي هو حصول نفس الاجزاء
كان مستلزما للحصول المطلق الذي هو حصول نفس الوجود المطلق المركب من تلك الاجزاء
كما لا يخفى فتامل قوله لان الحد في المشهور الخ وانما قال في المشهور لان الحد في التحقيق
يمكن ان يحصل بحصول الاجزاء المادية والصورية في الزمن كما في المركب من الاجزاء
الخارجية المادية والصورية قوله بل يحصل معه دفعة فاذا فرضنا ان تلك الاجزاء
من قبيل الاجزاء المادية والصورية الحمل جاز ان يكون الوجود محمولا على تلك الاجزاء
مواطاة فيقال مثلا هذا الجزء وجود ولا يقال هذا الجزء موجود حتى يلزم الخ قوله
قوله بل نقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا اي العلم بكونه اعرف
يتوقف على العلم بكونه بديهيا وهذا هو المراد بقرينة المقام لكن يرد عليه المنع المشهور
المكتوب في حواشي الكتب وهو ان يقال لانم ان العلم بكونه اعرف يتوقف على العلم
بكونه بديهيا لجواز ان يعلم كونه اعرف بالاستقراء او بكونه اعم المفهومات كما قال هذا القائل
النقل بكون الوجود اعرف المفهومات يتضمن القول بكونه اجلى البديهيات وانه اسهل
في كونه معلوما بدون التامل والفكر فيكون نسبة العلم بكونه معلوما بديهيا الى العلم بكونه
اعرف كنسبة الجزء الى الكل قلنا الاستلزام مسلم والتضمن ممنوع فالدليل المثبت
للاعرفية يكون مثبتا للبداهة ايضا لكن من غير توقف الاول على الثاني فتامل قوله
الى تحققها في الخارج اي تحققها واتصافها بالوجود الاصيل الخارجي وهو ظاهر او بالوجود
الاصيل الذهني كما في بعض الصور الحاصلة في الذهن لا بصورها بل بذاتها قوله
لا بالنسبة الى تحققها في الذهن اي تحققها فيه بصورته واتصافه بالوجود الظلي لا بالوجود
الاصيل فيه قوله ولا تعاند بين الصورتين اشارة الى انه لا يلزم في الصور
الذهنية ان يكون معاند المعاند معاندا للشيء كما ان قوله لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين
اشارة الى انه يجوز في الصور الذهنية ان توجد صورة الخاص بدون صورة العام قوله
انا البديهي بعض وجوهها وههنا سؤال مشهور وهو ان ينقل الكلام الى ذلك البعض

والمفروض

والمفروض ان كنهه كسبي ايضا فلا بد ان يكون البديهي بعض وجوهه وهكذا فيلزم
التسلسل في الوجوه اجيب بان المتصف هاهنا هو نفس بداهة كنه الماهية الموجودة
فلو كان الوجود نفس الماهية الموجودة لا يلزم ان يكون بعض وجوهها ماهية موجودة
حتى يلزم التسلسل في الوجوه ولا يخفى انه لو كان مدعى هذه الفرقة كسبية الوجود
المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني لزمهم ان يتسلسل الوجوه الى غير النهاية
او ان لا يتم التقريب في دليلهم فتامل قوله لان التابع للكسبي اولى بان
يكون كسبيا اي لان التابع للكسبي في التعقل والتصور اولى بان يكون كسبيا بقرينة
السباق والسياق فلا يرد عليه النقض بالعلوم البديهية الحاصلة بعد العلوم الكسبية
كالعلم بان هذا العلم بديهي حاصل لنا بالكسب فان هذا العلم تابع للكسبي لكنه في التحقق
دون التعقل والتصور كما لا يخفى قوله اذ قد يتصور مفهوم العارض بدون ملاحظة
معروضه اي قد يتصور مفهوم العارض بالكنه او بالوجه بدون ملاحظة معروضه لا بالكنه
ولا بالوجه وهذا احتمال عقلي في تصور مفهوم الوجود وانه كاف في المنع لا بد لنفي ذلك
من دليل قوله وقد يكون ضرورية اي وقد يكون تصورها بكنهها ضروريا
واما قول المعلل ليس كنه شيء من الماهيات بديهيا فهو ممنوع لجواز ان يكون بعضها
بديهية كماهية الحرارة مثلا هذا ويحتمل ان يراد الاعم مما ذكر اي وقد يكون تصورها ولو
ولو بوجه ما ضروريا فلم لا يجوز ان يكون تصور المتبوع بوجه ما كافيا في تصور المعلل
التابع بالكنه لا بد لنفي ذلك من دليل قوله اشتغلوا بتعريفه اي تعريف ذلك
الشيء بالكون في الاعيان الذي هو لازمه فالوجود كان هو الكون بكسر الراء الا هو ما
بنفي الراء لما زعمتم قوله الاول تصوره لا يرد النقض بتصور الوجود بوجه ما
مع انهم كانوا يقولون بجواز تصوره بوجه ما وذلك لانهم كانوا يقولون ان وجه
التصور متغاير فح جاز ان يتوقف تصور ماهية بوجه ما على السلب المذكور ويتوقف
تعقله على تعقل مفهوم الوجود بوجه ما لا على تعقل ماهية بذلك الوجه فلا دور ويمكن ان يجاب
في التصور بالكنه بمثل هذا الجواب ايضا فيقال مثلا ان تصور كنه ماهية الوجود يتوقف

یتوقف علی تعقل السلب المذکور بوجه ما و لایتوقف تعقله کذلک علی تصور کنه الوجود
بل یتوقف علی تصور مفهوم الوجود بوجه ما فلا دور ایضا قوله فیتوقف تعقله علی تعقل
السلب المطلق لایقال هذا انما یتم اذا کان العام ذاتیا للخاص و کان الخاص متصورا
بالکنه لانا نقول السلوب من المفهومات الاعتباریة المحضة و لاشک ان السلوب المخصوصة مفهوم
مقید بالاضافة الی شیء مخصوص و السلب المطلق جزء منه لان المطلق جزء من
المقید کما هو المشهور ثم لایخفی ان الکلام ههنا فی تعقل الوجود بکنهه و قوله و قد یطلق
لفظ الوجود و الحصول و التحقق و الثبوت علی ذلک الصدق الخ فقولهم الوجود
و العدم یکون کل منهما رابطة معناه ان الصدق او سلب الصدق یکون
رابطة بینهما و ان اطلاق الوجود و العدم علی الصدق و سلبه اطلاق مجازی قوله
الکلی التصور لایرد علیهم ایضا النقض بالتصور بوجه ما مع انهم کانوا یقولون به
و ذلک لجواز ان یقولوا اجتماع المثلین انما یکون بحصول ماهیة الوجود فی الذهن بکنهها
لا بحصولها فیه بوجه ما قوله و نحن لانم الوجود الذهنی قیل و لو سلم فلعل الموجود
فی الذهن هو اشباح الاشیاء المخالفة لها بالحقیقة و لعل هذا القایل
لم یلاحظ ان الوجود الذهنی هو وجود نفس الماهیة و ان حصول الشبح فی الذهن
اذا کان ذلک الشبح فی الماهیة لیس بوجود ذهنی و یؤید ما ذکرنا قوله حصول
الماهیة فی النفس و قوله الی ماهیة الوجود و قوله فیکفی فی تصوره
حصوله للنفس ای لاحاجة فی تصور الوجود المطلق بکنهه الی وجود ظلی له بل یکفی فی
ذلک التصور حصوله للنفس اذ المفروض ان النفس کانت موجودة متصفة بالوجود
الخاص المستلزم للوجود المطلق سواء کان ذاتیا او عرضیا له قوله للوجود
الجزئی قیل الوجود المطلق متحقق فی ضمن الوجود الجزئی فالمحذور باق بحاله اجیب
بان ماهیة الوجود المطلق حاصلة فی ضمن الوجود الجزئی بنفسها لا بصورتها غایته ما فی الباب
ان یحصل الوجود المطلق للنفس علی وجهین بذاته و بصورته و لانم مماثلة احد الوجهین
للآخر فتامل و قوله ولیس قیام الوجود بالنفس کذلک یعنی ان قیام النفس فی الخارج

مخالفا لذی الشبح م

بعد

بعد حصول الوجود بخلاف سایر اعراض النفس و بخلاف صورة الوجود ایضا
فان قیام النفس فی الخارج قبل حصول هذه الامور کما لایخفی و قوله المعدوم
و المعدوم ما لایکون کذلک ای المعدوم فی الخارج و فی الذهن معا فهو من قبیل
الکلیات الفرضیة مثل المجهول المطلق و قوله فالجمهور یعرفون معنی الوجود قد منع
بانهم لایعرفون کنه حقیقة الوجود الذی کلامنا فیه قلت المراد ان المعنی الذی
نفیده بهذه العبارات قد کانوا یعرفونه بدون هذه العبارات کما لایخفی و قوله
و الفاعل موجود له اثر قیل بل الفاعل هو ذات لها اثر و قوله و صحة
العلم و الاخبار امکان وجودها قیل بل صحتهما هی امکان صدقهما و الاتصاف
بهما و قد عرفت ان الصدق و الاتصاف اعم من الوجود قوله لانه لو لم یکن
مشترکا لامتنع الجزم به یمکن ان یعبر فی هذا الوجه تقریران احدهما ما هو الظاهر
من العبارة و ثانیهما ان یقال لو لم یکن مشترکا لامتنع بقاء الجزم عند التردد ای
عند تبدل الاعتقادات المتعلقة بالخصوصیات و اللازم باطل الی آخره و قد اشار
الی بیان بطلان اللازم علی تقریر الکتاب بقوله و کذا اذا اعتقدنا الخ و قوله فلان
التردد فی شیء یستلزم التردد فیما یختص به قیل انما یستلزم التردد فیما یختص
اذا علم الاختصاص و هو ممنوع قلت المراد بالتردد فی قوله یستلزم التردد هو
معنی عام متناول للاقسام ثلثة لکن ذکر هناک لفظ التردد للمشاکلة و ذلک المعنی
هو عدم التصدیق المطابق یعنی ان التردد فی شیء یستلزم عدم التصدیق
المطابق فیما یختص به سواء کان هناک تصدیق غیر مطابق کما اذا لم یوجد ذلک الشیء
و صدق فیما یختص لعدم العلم بالاختصاص او لم یکن هناک تصدیق اصلا فاما
ان یتصور النسبة بین الطرفین فتردد فیما یختص به او لم یتصور النسبة بینهما
اصلا و اما اذا کان فلم یوجد هناک تصدیق مطابق و قوله باق علی حاله و لم
یتغیر اصلا یعنی ان هذا الاعتقاد مطابقا للواقع یکون باقیا علی حاله و قوله لتغیر
اعتقاده ای لتغیر اعتقاده المطابق سواء لم یبق هناک اعتقاد اصلا او بقی

اصلا م

اعتقاد غير مطابق وقوله التي ينقسم اليها ابتداءً وانما قال ابتداءً قصدا الى بيان
الواقع ههنا والى دفع توهم ان هذا التقسيم يكون مثل تقسيم الحيوان الى الابيض المنقسم الى
الحيوان وغيره وقوله لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى المشترك اشارة الى
قولنا الموجود اما واجب او ممكن او جوهر او عرض او انسان او غير انسان في تقسيم حقيقي
اعتبر فيه ضم مختص الى المشترك لا مجرد ترديد مثل قولنا زيد اما كاتب او غير كاتب
او مثل قولنا العين اما جارية او باصرة كما توهم قوله كما يقسم العين الى المعاني
اما ان يكون سندا للمنع واما ان يكون اشارة الى نقض اجمالي بعد المنع وقوله
وقد قيل اي وقد اجيب عن السؤال المذكور بقوله لا يقال ايضا ان ما ذكرتم
لا يضرنا سواء كان منعا او نقضا قوله ان العدم مفهوم واحد قيل لو سلم ان العدم
مفهوم واحد لا تعدد فيه مطلق لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود ضرورة ان رفع
المتعدد متعدد فلم يحتج الى انضمام بطلان الحصر قلت المقصود ههنا سوق ذكر عدم
التعدد والتمايز في مفهوم العدم نفسه كما اشار اليه بقوله بالذات واما التعدد والتمايز
بحسب الاضافة الخارجة عن هذا المفهوم فلا اعتبار له ههنا فلا بد لنا من انضمام بطلان
الحصر كما لا يخفى قوله لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص
اعترض عليه الشارح في بعض المواضع ثم اجاب عنه وحاصل السؤال
ان كون الشيء موجودا بوجود شيء اخر محال قطعا فكل شيء اما ان يكون موجودا بوجوده
الخاص او لا يكون موجودا اصلا فلا يبطل الحصر لا يقال هذا منقوض بالهيولى فانها
قد يكون موجودة بوجودها الخاص وقد لا يكون موجودة بذلك الوجود بعد الانفصال
بل يكون موجودة بوجودين آخرين لانا نقول لا نم انه حينئذ يزول الوجود الاول
ثم يحصل الوجودان الآخران وذلك لما ستعرف ان الوحدة والكثرة انما تعرضان
للصورة اولا وبالذات وللهيولى ثانيا وبالعرض وحاصل الجواب ان الحصر العقلي
ما يجزم به العقل بمجرد النظر اليه وظاهر ان الجزم ههنا كان بمقدمة اجنبية هي امتناع
ان يوجد الشيء بوجود شيء آخر غيره وقوله ويكون الترديد بين ذلك الشيء

ورفعه حصرا عقليا فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده او لا يكون
موجودا بوجوده او قلنا زيد اما ان يكون موجودا بهذا الوجود او لا يكون
موجودا بهذا الوجود كان حصرا عقليا بديهيا لا يحتاج الى مقدمة اجنبية
اصلا كما توهم واما احتمال ان يكون موجودا بوجود غير هذا الوجود فهو خارج عن
الترديد وغير ملحوظ فيه اصلا كما لا يخفى قوله بطل بشهادة الماهية والتشخص اي بوجود
المتقض بهما وايضا يكون دعوى الضرورة في التماثل بين افراد الوجود غير مسموعة اذ هو
محل النزاع بعد وقوله يحكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات ههنا بحث
سواء قولنا الوجود غير مشترك اما ان يكون قضية طبيعية كما هو الظاهر فقوله للزم البرهان
في كل وجود وجود انه كذلك ممنوع ح لان المدعى قضية طبيعية لا كلية حتى يلزم
البرهان في كل وجود وجود واما ان يكون قضية كلية فح يكون البرهان جاريا على غير محل النزاع
اذ لم يقل احد ان افراد الوجود مشتركة حتى يحتاج في عدم الاشتراك الى البرهان
ويمكن ان يختار كونه قضية كلية على معنى ان كل ما وضع له لفظ الوجود فهو غير مشترك
وهذا حكم يصلح ان يكون محلا للنزاع ويحتاج الى ايراد البرهان كما اشار اليه الشارح
في الجواب حيث قال بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وسيجيء ما هو
تتمة لهذا ان شاء الله قوله لا استحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد
باعتبار خصوصية كل واحد منه وانما قال على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه
اذ لا استحالة في انطباق الدليل الواحد على المدلول الواحد لا باعتبار خصوصه كما اذا
بين حال جزئي مخصوص على وجه علم جريان الدليل في ساير الجزئيات على ما ذكر في بعض
كتبه وكذا لا استحالة في انطباق الدليل الواحد على المتعدد لا باعتبار خصوص كل واحد
منه كما اذا استدل بالكلي على جزئياته الحقيقية او الاضافية وهذا اكثر شايع ثم لا يخفى ان المتعدد
في قوله على متعدد يتناول الافراد المتعددة وهو ظاهر ويتناول المفهومات المختلفة كما هو
المفروض ههنا فان قيل اذا قلنا مثلا الاربعة زوج والستة زوج لان
كل واحد منهما منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فقد انطبق الدليل الواحد على المتعدد

باعتبار خصوصية كل واحد منه وكذا الحال اذا قلنا مثلا مفهوم العين الجارية كلي ومفهوم
الباصرة كلي لان كل واحد منها يصدق على كثيرين وكل ما يصدق على كثيرين فهو كلي
فالجواب بالترديد بين ان يكون المدعى واحدا وهو ان كل واحد من الشيئين
كذا فيكون عنوان الموضوع اعني مفهوم كل واحد امرا شاملا لهما معا لا باعتبار خصوصهما
وبين ان يكون الدليل متعددا ايضا لكنه قد جعل الا ختصار في العبارة قوله
بل تصور فان قيل تصور الشيء هو وجوده في الذهن فيكون مفهوم الوجود
موجودا في الذهن وبهذا القدر يكفي في وجود المفهومات في الذهن وان كانت الدعوى
سالبة قلنا انما يكفي ذلك لو كانت سالبة طبيعية بل هي كلية كان يقال مثلا لا شيء
مما وضع له لفظ الوجود فهو مشترك كما ذكرنا وقوله وهو معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات
لا يقال فعند اقررتم بوجود معنى شامل لجميع الوجودات فما ذكرتم كان منعا لا يضر المعلل
لانا نقول الاقرار انما يتعلق باشتراك مفهوم المسمى بلفظ الوجود لا باشتراك مفهوم
الوجود حتى لا يضر المعلل وقوله لم يتميز الواجب عن الممكن هذا اذا اعتبر كون الوجود معنى
واحدا لا متعددا كما توهم وذلك لان يقال الواجب يجب وجوده ولا يجب وجود غيره اذ
هذه القضية يكون صادقة في نفس الامر على تقدير عدم كون الوجود معنى واحدا اذ
قد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب له الوجود بمعنى آخر وقوله وان كان الوجود
نفس الحقيقة الاظهر ان يقال وان كان الوجود زائدا على الحقيقة لان انتفاء الثاني
داخل من انتفاء الاول لكن الشارح قد حمل كلام المص هنا على التسوية بين كونه
نفس الماهية وبين كونه زائدا عليها فتامل قوله انه نفس الحقيقة اعترض عليه بان
يقال فعلى تقدير كون الوجود نفس الماهية يلزم استغناء الممكن عن الفاعل المختار اذ لا احتياج
الشيء في كونه نفسا الى الفاعل قلنا من زعم ان الوجود نفس الماهية كان يقول ان
بعض الماهيات لا يقتضي لذاتها ان يكون تلك الماهية في الخارج فيحتاج الى غيرها
فالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا في الخارج الى الغير لا في تحقق امر زائد في ذاته
هذا وقد قال الشارح في بعض كتبه ان كون الماهية تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير

مثل

لمفهوم

لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود ولانه كون الماهية في الخارج الا انه
زيد عليه قيد هو قوله تلك الماهية هذا كلامه وسيجيء في الموضعين ان شاء الله تعالى ان ما ذكره
الشيخ من ان وجود كل شيء عينه اراد به ان الوجود وموضوعه ليس لهما هويتان متمايزتان
تقوم احدهما بالاخرى كقيام السواد بالجسم فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ انما هو باعتبار
ما صدق عليه وذلك لا ينافي عروض مفهوم الوجود عنده واشتراكه بين خصوصيات
الماهيات وهذا ما ذهب اليه الشيخ وانه كلام حق كما لا يخفى وسيجيء في الوجه الاول من
وجوه المذهب الثالث ما يفهم منه الاعتراض المذكور فلا حاجة الى ايراده ههنا
قوله مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها قيل فعلى هذا لم يظهر صدق قوله
فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود ايضا قلنا الكلام في الماهية
الموجودة ومعنى قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها هو ان يقطع النظر عن جميع الخارج
عنها الحاصل فيها والعدم ليس بحاصل فيها حينئذ لكن لو قطع النظر عن وجودها يلزم عدمها
على تقدير كون الوجود خارجا عنها وان كان حاصلا فيها قوله فيلزم كون الشيء
موجودا مرتين اعم من ان الكون الوجود السابق عين الوجود اللاحق او غيره فلذا
قال موجودا مرتين ولم يقل موجودا بوجودين قوله وذلك لان جميع هذه الوجودات
الزائدة التي لا تتناهى عارضة لها هذا اشارة الى دفع ما اورد على كلام المص
بان يقال لا نم على تقدير التسلسل ان يتحقق جميع لا يكون وراءه وجود بل كل جميع فرض
فعروضه بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء
الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر ووجه الدفع انه على تقدير
التسلسل وان لم يكن الوجودات منتهية الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود
آخر لكن المفروض ان هذه الامور المتسلسلة الى غير النهاية ليست نفس الماهية
ولا داخلة فيها فيمكن ان يعتبر الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الامور فلو كانت
الماهية متصفة بتلك الامور الغير المتناهية يلزم ان يكون للماهية وجود غير تلك الامور ويكون
هو عين الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا هف لا يقال التسلسل محال جاز ان يستلزم المحال

المذكور وكذا زيادة الوجود على الماهية محال جاز ان يستلزم المحال لانا نقول ما ذكره
كلام لا يضر المعلل بل ينفعه فان مقصوده ان زيادة الوجود وان تسلسل الوجودات
كلاهما محالان وعلى تقدير جوازهما بل على تقدير وقوعهما يحصل المطلوب بطريق آخر كما ذكر
وقوله هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية لا يقال اذا كان الفرق
هو الفرق العقلية لم يكن من قبيل التخصيص المذكور لانا نقول بل العقل يقتضي عدم
الفرق فان العقل يقتضي ان كل صفة وجودية لا بد فيها من وجود موصوفها قبل قيامها به
ثم يتوجه ان يقال ما ذكر الشارح كلام على السند لكن التحقيق ان السند مساو للمنع
فيجوز الكلام عليه قوله ثم هو ثبوتي مع ان السلب ليس داخلا في مفهومه فان قلت (الذهني م)
من قال بالوجود يلزمه ان يكون الوجود الثبوتي بهذا المعنى عين الماهية الموجودة في
الذهن اذ لو كان صفة زائدة قائمة بتلك الماهية في الذهن يعود الاشكال المذكور بحذافيره
لكنهم لا يقولون ان وجود الماهية الموجودة في الذهن عينها والا يلزم ان يكون الوجود الذهني
عين الوجود الخارجي اذا كانت الماهية الموجودة في الخارج موجودة في الذهن ايضا
قلنا كون الوجود ثبوتيا بالمعنى المذكور لا يقتضي ثبوته في نفسه لا في الخارج وهو ظاهر ولا
في الذهن لانه ح حاصل للماهية في الذهن بذاته لا بصورته حتى يلزم ثبوته في الذهن
فيلزم وجود الماهية هناك ايضا وقد عرفت ان اتصاف الشيء بالشيء اعم من وجوده له
وثبوته فيه فتأمل قوله بجواز ان يكون جزءا منها لقائل ان يقول لا يجوز ان يكون جزءا منها
على تقدير تمام هذين الوجهين وذلك لان احد الجزئين لو كان هو الوجود فرضا فهذا الوجود
قد كان عين ماهية هذا الجزء فننقل الكلام الى الجزء الآخر فان كان هو ايضا عين وجوده (وهو ظاهر م)
الآخر فالمجموع ايضا قد كان عين الوجود الذي هو المجموع المركب من الوجودين
وان لم يكن الجزء الآخر عين الوجود فاما ان يكون الوجود خارجا عن هذا الجزء الآخر
فيلزم المحذورات المذكورة في الوجهين واما ان يكون داخلا فيه فننقل الكلام
الى الجزء الآخر منه حتى ينتهي الى جزء آخر يكون وجوده عينه فيلزم ان يكون الوجود
المجموع المركب ايضا عينه او يتسلسل الاجزاء الى غير النهاية فتأمل وقوله

ويتسلسل الوجودات الى ما لا يتناهى لا يذهب عليك ان تسلسل الوجودات ههنا
غير تسلسل الوجودات في الوجه الثاني الذي مر ذكره فان التسلسل هناك هو التسلسل في وجودات
الماهية بحيث يكون تلك الوجودات متسابقة الى غير النهاية وليس ههنا في وجودات الوجود
بحيث يكون تلك الوجودات متلاحقة الى غير النهاية لا متسابقة كما لا يخفى وقوله الجواب
المنع هذا على تقدير اختيار كون الوجود زائدا لا على تقدير اختيار كونه جزءا اذ لا يصح
ان يقال لانم انه لو كان الوجود جزءا من الماهية الموجودة لكان له وجود قوله
لا زائدا عليه ولا جزءا مع ان معنى قوله وجود الوجود نفسه هو انه ليس زائدا عليه
في الخارج ولا جزءا له في نفس الامر حتى يلزم التسلسل بل اذا كان الوجود موجودا
في الخارج يكون وجود الوجود امرا اعتباريا وهو المراد بكونه نفسه اذ ليس لوجود الوجود
هوية خارجية وراء الوجود وقوله من الانواع المنكرة التي يأتي ذكرها ويجيء ان
كل ما كان من الانواع المنكرة يكون من الامور الاعتبارية فهو لا يناسب ما هو من تسليم
ان يكون للوجود وجود وقوله واما الضوء فهو مضيء بذاته وبالجملة ان الوجود
لو كان موجودا يكون موجودا بوجود غير زائد في الخارج على ذاته فلا يلزم التسلسل كما ان
الضوء لو كان مضيئا يكون مضيئا بضوء غير زائد في الخارج على ذاته فلا يلزم التسلسل
ثم ان هذا التوضيح والتقرير قد ذكرهما بطريق التنزل في سند المنع لا بطريق التحقيق
والا فالحقيقة ان الوجود وجود بذاته وليس موجودا اصلا لا بذاته ولا بوجود آخر
يغايره على ما عرفت آنفا كما ان الضوء ضوء بذاته وليس بمضيء اصلا لا بذاته ولا بضوء
آخر يغايره قوله وليس ذلك التقدم بالوجود اي بالوجود الخارجي لان الكلام في تقدم
ماهية الممكن على وجوده الخارجي واما تقدمها على الخارجي بالوجود الذهني فلا كلام فيه
وقوله لا يقال ح الظاهر انه كلام على السند الاخص على ما يذكر من قوله في سند المنع
وقوله من انه اراد ح يعني ان [illegible] لانا نقول ح ان الجزء متقدم على الحيثية
لا باعتبار الوجود وليس المراد ان الجزء متقدم على الماهية المركبة لا باعتبار الوجود
كما ذكر الشارح قوله لان هذه الحيثية ليست بموجودة في الخارج حتى يحتاج .... الى علة يعني ان هذه الحيثية ليست
نفس الوجود الخارجي ولا من الموجودات
الخارجية حتى يحتاج م

الى علة خارجية وانما لم يذكر الاول اى عدم كون الحيثية نفس الوجود لظهوره وقوله
وبكلامنا فى اى فى العلة الخارجية وهى ما كان علة بالقياس الى الوجود الخارجى سواء كان
الوجود وجود المراد او وجود الشى آخر وقوله لا يناسب هذا التوجيه وذلك لان قوله
هى المتقدم يكون حينئذ مستدركا مع قوله والعلة له اذ يكفى حينئذ ان يقال فهذه الحيثية علة لها
لا باعتبار الوجود كما لا يخفى على انه يشعر خلاف المراد وهو ما ذكره الشارح قوله سواء كان
ايجاديا او ايجابا وفيه اشارة الى رد ما ذكر فى شرح المقاصد من انا لا نم ان المؤثر
المفيد للوجود بنفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا يمتنع للافادة معنى سوى ان تلك الماهية
يقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل
كما فى القابل بنفسه بخلاف المفيد لوجود غيره هذا كلامه وحاصل الرد هو انه ليس للماهية
قبل مرتبة الوجود وجود ولا تعين اصلا فكيف يكون متصفة باقتضائها وجودها ما دام انه
لا موصوف فى تلك المرتبة لا يقال الوجود الذهنى كاف فى كونها متصفة باقتضائها
وجودها لانا نقول لا يتصور ذلك فى الماهية الواجبة قبل مرتبة اتصافها بوجودها
فتامل وقوله الخلو عن الوجود اما اذا كان المستفيد للوجود حادثا فظاهر واما اذا كان
قديما فبعين العقل خلوه عن وجوده الازلى ايضا حتى يمكن ان يعتبر له استفادة الوجود وقوله
بلا اعتبار وجود وعدم اى بلا اعتبار وجوده وعدمه المخصوصين بقرينة المقام ثم لفظ ذكر العدم
ههنا ليس باستطرادى كما توهم بل الظاهر ان ذكر الوجود ناظر الى المفيد للوجود وذكر العدم
ناظر الى المستفيد للوجود يعنى ان المتقدم للماهية لا يعتبر وجوده كما اعتبر فى المفيد وجوده والا عدمه
كما اعتبر فى المستفيد خلوه عن الوجود وهو المعنى بالعدم قوله يقبل العدم اى يقبل العدم كلا وجزءا
وقوله لم يحتج كذلك اى لم يكن قابلا للعدم ماخوذا مع الوجود فقط بل كانت قابلة للعدم من
حيث هى هى ايضا اى كانت قابلة ماخوذة مع الوجود وقوله جاز ذلك فى الماهية كما يقال
للانسان المرتفع بالكلية ليس هو ذا انسانية او حيوانية كما يقال للوجود المرتفع بالكلية ليس موجودا
وجود وقوله غير مستلزم له اى للشعور بذلك الشعور وقوله على وجه لا يشك فيه ولعل المراد
ان الشعور بالشعور فى الجملة مما لا يشك فيه اصلا بل الذى يشك فيه هو الشعور بالشعور المبنى

على حصول نفس الماهية فى الذهن فقوله وغير مستلزم له على وجه كذلك اى غير مستلزم لعدم
الشك باعتبار الوجه الثانى ومستلزم لعدمه باعتبار الوجه الاول كما لا يخفى قوله اذ لو لم يكن
معقولة لاحد كذلك قيل هذا الحجة فرض لا يطابق الواقع اذ الماهية الخارجية معقولة
للقوى العالية فلم يكن خالية عن الوجود الذهنى قطعا ويمكن ان يقال المراد الماهية الخارجية
نظرا الى ذاتها يمكن ان لا يكون معقولة لاحد فحينئذ تكون خالية عن الوجود الذهنى فتم ويرد
المنع على قوله يمكن ان لا يكون معقولة لاحد الا ان يدعى البداهة فى ذلك
ويمكن ان يقال ايضا انها اذا لم يكن معقولة لاحد حينا بعدما كانت معقولة فرضا كانت
كانت خالية عن الوجود الذهنى بعد ما كانت مقارنة للوجود الذهنى فيما بعد كذلك وقوله
اذ يتوجه عليه انا لا نم حصول الماهية فى الذهن فان قيل لا يتوجه عليه هذا المنع
اذ الكلام على تقدير الوجود الذهنى وتسليمه قلنا لا مذهب للسائل فلو اثبت احد
جزئى المدعى بهذا الطريق ابتداء يتوجه عليه المنع المذكور وان قدر السائل الوجود الذهنى
وسلمه المجيب ايضا بخلاف ما اذا اثبت الجزء الآخر من المدعى بالطريق السابق اذ لا يتوجه
عليه ان يقال لا نم حصول الماهية فى الخارج قوله انا لم يجوز الشك فى الجزء كذلك ولم يذكر
نفس الماهية بناء على انه لا يجوز الشك فى نفس ماهية المثلث مثلا اذ لا شك فى كونها
متصورة بوجه مخصوص لها وان لم يكن معقولة بكنهها وقوله لا لاثبات ان كل وجه
زايد عليها اذ الاحتمال العقلى ثابت كما مر آنفا فلا يفيد التمسك بعدم القائل بالفصل
وقوله والاظهر ان يقال والمعقول والاظهر وكان كقولك السواد ذو سوادية
فبطل هذا الكلام قوله لما افاد حملها ولا لما يصح حمله مثل قولك السواد ذو سواد والوجود
ذو وجود قوله اذ المركب لا بد من الانتهاء الى البسيط اى لا بد له من الانتهاء
الى البسيط ولو فى جهة العرض وقوله التى فرضت غير متناهية اى فرضت غير
متناهية مطلقا لا من جهة الطول ولا من جهة العرض وقوله او عرض فلا يكون جزءا
للجوهر قد منع هذا ابتناء على جواز تركب الجوهر من الجوهر والعرض معا كالسرير مثلا فان صورة
السرير عرض عارض للخشب ويمكن ان ينقل الكلام الى الجزء الآخر الذى هو جوهر فان لم يكن

الوجود جزءاً منه فيثبت ان لا يكون جزءاً للجوهر وهو المطلوب وان كان جزءاً منه
فينتقل الكلام الى الجزء الآخر الذي هو الجوهر الا ان يدعى تركب الجواهر من الاعراض
الصرفة كما ذهب اليه النظام وانه باطل قطعاً قوله فقد بطل كونه جزءاً
للموجودات اي بطل كونه جزءاً لجميع الموجودات وان لم يبطل كونه جزءاً لبعض
الموجودات والمدعى ههنا هو ابطال كونه جزءاً لجميع الموجودات ثم يرد عليه
ما يذكره الشارح في الجواب من ان اصل المدعى هو ان كل وجود زائد ونقيضه سلب
جزئي له قوله قلنا لا جوهر ولا عرض له فيه بحث فان ما ذكرتم لا يفيد المعلل
وذلك لان الوجود اذا لم يكن جوهراً ولا عرضاً لم يكن هو نفس الماهيات الجوهرية او العرضية
ولا جزءاً منها فان جميع الماهيات الجوهرية او العرضية واجزاءها اما هي جواهر في
نفس الامر او اعراض كذلك والمفروض ان الوجود لا جوهر ولا عرض فهو زائد على جميع
الماهيات الجوهرية والعرضية اللهم الا ان يدعى بانه لا يلزم ان يكون جزء الجوهر والعرض
جوهراً ولا عرضاً وفيه بعد لا يخفى وقوله والتحقيق ان هذه الوجوه له اول هذا الكلام
اشارة الى النقض الاجمالي المفيد لعدم استلزام الدليل المطلوب وآخره اشارة
الى المعارضة ثم ان الوجه الاول من هذه الوجوه تفيد تغاير الذاتين ايضاً اذ يمكن ان
يقال مثلاً ان هوية كل ممكن شخصي تقبل العدم ومع اعتباره جزءاً ما الخاص لا يقبل العدم
له وقوله فيلزم ما مر من المحذورات اي المحذورات المذكورة في الوجه الاول
من الوجوه التي ذكرها الشيخ في اول المقصد قوله حتى يكون ما صدق عليه احدهما عين
ما صدق عليه الآخر ويمكن ان يقال الظاهر هذا الكلام ليس المراد على ما سيذكره الشارح
في الالهيات حيث يقول هناك فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته
لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء بل اراد ان الوجود وما وضع
ليس لها هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم هذا الكلام فقول المص
وليس لها هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالاخرى عطف تفسيري لقوله ان ما صدق
عليه السواد هو بعينه هو ما صدق عليه الوجود فتامل وقوله كيف اي كيف يستلزم او كيف

يكون له والظاهر ان هذه معارضة فقوله لكان محمولاً على تلك الذوات مواطاة ... لزومه
مسلم لكن انتفاءه ممنوع لم لا يجوز حمله عليه مواطاة كما يحمل الوجود على ذات الواجب
مواطاة على ما هو المختار قوله وايضاً لم يكن لاحد له عطف على قوله لكان محمولاً
على تلك الذات له اي لو اتحد الوجود بالسواد ذاتاً في الخارج لم يكن لاحد شك في ان
الوجود موجود كما لا شك له في ان السواد موجود وقد عرفت ان المختار هو ان وجود
الواجب تعالى عين ماهيته تعالى في الخارج فيتوجه النقض بوجوده بان يقال لو اتحدا
ذاتاً وماهية في الخارج لم يكن للعاقل المفكر شك في ان الوجود موجود كما لا شك له
في ان الواجب موجود فان منعتم ههنا الملازمة بناء على عدم تعقل كنه ماهية
الواجب تعالى منعنا الملازمة هناك ايضاً بناء على عدم تعقل كنه ماهية السواد قوله
نعم لما اثبت الحكماء له هذا التقرير لما سبق بان يقال الذي الحكماء قد كانوا يوافقون الشيخ في
ذلك الدعوى الحق الا انهم قالوا بان الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهناً له ويجوز
ان يجعل هذا جواباً عن سؤال مقدر مثل ان يقال اذا كان الشيخ يقول بتغايرهما مفهوماً
واتحادهما هوية فلم يبق فرق بين مذهبه ومذهب الحكماء فاجاب بقوله نعم له قوله
تقريره بانه ليس للوجود هوية خارجية فاذا لم يكن للوجود هوية خارجية عند الحكماء فلا موافقة
بينهم وبين الشيخ في القول باتحاد الوجود والسواد ذاتاً وهوية كما زعمه المص اذ يجيء
ما يحققه المص وبه تحقيقه الشارح من ان ذات التشخص عين هوية الشخص المعين في الخارج
مع انهم يقولون ان مفهوم التشخص من المعقولات الثانية وقد عرفت ايضاً ان وجود الباري تعالى
عين هويته الخاصة في الخارج مع انهم كانوا يقولون ان مفهوم الوجود من المعقولات
الثانية فمن ههنا يعلم ان بعض المعقولات الثانية يحمل على بعض معروضاتها في الذهن
حملاً بالمواطاة كما يقال لكل شخص معين فانه تشخص مخصوص وكما يقال هوية الباري تعالى هو الوجود
المخصوص وهذا بخلاف مثل الامكان فانه من المعقولات الثانية ايضاً لكنه لا يحمل
على معروضاتها في الذهن حملاً بالمواطاة اصلاً ثم انه لا نزاع للشيخ في ان مفهوم الوجود
عارض للهويات المخصوصة فلم يبق المخالفة بين قوله وقولهم ظاهراً الا في القول بالوجود
الذهني

وعدم القول به وقوله فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية
وذلك لما عرفت ان الوجود مثل التشخص يكون محمولا على الهوية الخاصة بالمواطاة بخلاف
مثل الامكان وساير الامور العقلية الغير المحمولة وقوله لم يكن على بصيرة في دعواه
هذا اذ يلزمه ان يقول بان للوجود هوية خارجية غير الهوية الخارجية للسواد مثلا فان
قيل يلزمه ان يقول بكونه زايدا في التعقل لا بكونه زايدا في العقل قلنا
هذا الكلام لا يرجع في تحقيقه الى نفي زيادة الوجود في نفس الامر فتامل قوله
في ان الوجود زايد على الماهية في الواجب لم يتقدم الماهية الواجبة على اتصافها
بوجودها تقدما بالذات ويتقدم اتصافها به على وجود الصفات المتقدمة بالذات
ايضا وعلى وجود ساير الممكنات الحادثة بالذات وبالزمان معاد قوله لكنه زاد
في التوضيح اى لكن ذلك البعض من الفضلاء زاد في توضيح الجواب ثم لا يذهب عليك
ان الوجهين المذكورين كما يدلان على زيادة الوجود المطلق يدلان ايضا على زيادة
الحصة اذ الحصة في العرف هي الماهية المقيدة من حيث انها متقيدة كحصة الانسان
من الحيوان على ان يكون التقيد كالناطق مثلا خارجا عن تلك الحصة فح لا يمكن ان يختار
ان يكون المطلق زايدا مع اختيار ان يكون الحصة عينا او بالعكس وقوله الوجود
الذي يشارك وجود الممكنات اى الحصة تشارك وجود الممكنات في ذلك المطلق
له وقوله فيكون جواب لقوله فان قيل والضمير المستتر في يكون هو ضمير الشان
قوله وبطريق الابطال لا يجرى نفعا لبقاء المنع بحاله ولعل مراد المص ان الزيادة
المذكورة لا يفيد المعلل بل يضر المانع اذ المعلل قد بنى كلامه على عدم عروض الوجود المطلق
للوجودات المخصوصة والمانع لم يمنع ذلك بل صرح ان الحصة زايدة والمرض هو بطلان
الامور الثلثة على تقدير عروضه لها فتعين ان مرجع هذه الزيادة هو التزام مذهب المتكلمين
فتامل قوله فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا قيل ان القول بالتشكيك يكفي
هنا فلا حاجة الى قوله فيكون عارضا ولا يخفى عليك ان من لاحظ الوجهين المذكورين
كما ينبغي لم يشتبه عليه انه لا بد هيهنا من ملاحظة كون الوجود عارضا لا فراده وقوله

كما استشهد فيما بينهم اشارة الى ان ذلك غير مقبول عندنا على ما اورده في حاشيته لشرح التجريد
وقوله كان بعينه جواب ذكره البعض من الفضلاء الظاهر ان ذلك البعض لما لم يمنع
عدم عروض الوجود المطلق لافراده والمص قد منع عدم العروض لزم الثبوت الفرق
بين كلاميهما وقوله والصواب ان يقال الخ واما قال والصواب لان المعلل
قد بنى كلامه على مفهوم الوجوب ولا شك في كونه اضافة يقتضي طرفين فالجواب
بمنع كون الوجوب الخاص اضافة لا يفيد المانع ولا يضر المعلل اصلا قوله
تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها الى قوله فانه مستغن عنهما
بالكلية حاصله ان وجود الممكن قايم بالماهية وليس قايما بنفسه وان وجود الواجب تع
ليس قايما بالماهية بل هو قايم بنفسه على عكس الاول فيلزم احتياج وجود الممكن في قيامه
بالماهية وفي اقتضاء عارضه الذي هو الوجود المطلق المحمول عليه بالمواطاة الى علة
غيره واما وجود الواجب تع فانه لا يحتاج في قيامه بنفسه ولا في اقتضائه عارضه
الذي هو الوجود المطلق المحمول عليه بالمواطاة ايضا الى علة غيره لا الى علة فاعلية
ولا الى علة قابلية بخلاف وجود الممكن فانه يحتاج اليهما معا كما لا يخفى هذا وقد قيل
عروض المطلق للوجود الخاص الواجبي ليس في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن
والا يلزم ان يكون اقتضاؤه اياه وعروضه له لا لذاته ولا بالاستقلال لانه تع
يحتاج الى الذهن قلنا انه لم عروضه له في الذهن لان اتصاف كل ما صدق
عليه الكون في الاعيان بالكون في الاعيان انما هو في الذهن لكن لا بالذهن
وهذا مثل قولهم حركة الفلك الاعلى في الزمان لا بالزمان لان الزمان متاخر
عارض لتلك الحركة لا سبب لوجودها في نفسها ولعل منشأ هذا السؤال هو عدم
الفرق بين وجود العارض في نفسه وبين وجود المعروض مع ان المقبول في عروض المطلق
للخاص انما هو الاعتبار الثاني دون الاعتبار الاول لا في الخارج ولا في الذهن فتامل
قوله لها وجود به يظهر احكامها ويصدر آثارها قيل الفرق بين الوجودين
بما ذكره غير واضح فانه كما يترتب على الوجود العيني آثار واحكام كذلك يترتب على الوجود الظلي

بيان وجود ذهني

اثار واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية الى غير ذلك ويترتب ايضا
لوازم الماهية اجيب بان المراد ان النار مثلا لها وجود به يظهر جميع آثارها التي
لها اختصاص بها اي بالنار بخلاف مثل الكلية والجزئية اذ ليس لها اختصاص
بالنار بخلاف لوازم الماهية فانها وان كانت مترتبة على الوجود الذهني
ايضا لكن بعض الآثار المختصة لا يترتب الا على الوجود الخارجي لجميع الاثار
المختصة لا يترتب الا على الوجود الخارجي ولا يخفى عليك ان هذا الجواب تكلف
يؤدي الى حمل الكلام على خلاف الظاهر والى اثبات الحكم الكلي بالاستقراء اذ يجوز
لجواز ان يكون بعض الآثار المختصة مترتبة على الوجود الذهني ولعل مرجع
كلام الشارح هو ان النار مثلا لها وجود به اي بذلك الوجود يظهر آثار النار
واحكامها من الاضاءة والاحراق مثلا ولا نزاع في هذا الوجود فانه بديهي وانما
النزاع في ان لها وجودا آخر هو في نفس الامر ايضا بحيث لا يترتب على هذا الوجود تلك
الآثار اصلا سواء ترتب عليه آثار اخر مخصوصة او غير مخصوصة او لم يترتب عليه
ذلك قوله كالممتنع مطلق انما قال مطلقا اشارة الى ان عطف قوله واجتماع النقيضين
على الممتنع المذكور انما هو من قبيل عطف الخاص على العام قوله والعدم المقابل للوجود المطلق ه
وانما قيد الوجود بالمطلق لان العدم المقابل للوجود المخصوص كعدم الفرس وعدم زيد مثلا
ربما يتوهم فيه انه لا يلزم ان يكون معدوما في الخارج مع ان الكلام قوله لغوا اذ
لا حاجة اليه في اصل الدليل فلذا قال لغوا ولم يقل مصادرة قوله ادعى ما صدق عليه
لا بد ان يعتبر معه ذكرا ما صدق عليه اذ لا يتم الدليل بدونه بمجرد اعتبار المفهومات قال الامام
لا ننكر وجود نفس الصورة في الذهن قال الاحكام الايجابية على صور المفهومات العدمية
لا يدل على وجود ماهية الافراد العدمية في الذهن على مذهبه وانما يدل على وجود تلك الصور
سواء كانت ماهية لتلك الافراد او لم تكن وسيجيء في المقصد السادس مع موضحة لهذا
الكلام ان شاء الله تعالى قوله وانه يستدعي ثبوتها له وههنا بحث اما اولا فقد يتوجه
على المتكلمين القائلين بالوجود الذهني ان الباري تعالى قبل حدوث العالم كان يحكم على

ما

ما لا وجود له بتلك الاحكام الثبوتية اللهم الا ان يقولوا بالوجود الذهني رح في علمه تعالى واما
ثابتا فقد ذكر في المقصد الاول ان الايجاب والاثبات اعم من الوجود والثبوت
رح لو اطلق لفظا الوجود والثبوت على صدق المحمول للموضوع كان مجازا فلعل الخصم يمنع
المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للغير فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه لان معناها ح ان
ايجاب المحمول الثبوتي لغيره وصدقه عليه فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه هذا وقد
يعترض ههنا بانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري تعالى ممتنع وان لم يوجد في الذهن [النقيضين ه]
اصلا فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اذ لا ثبوت للذهن ح ولا يخفى ان جواب
هذا الاعتراض كان خارجا من سياق الكلام لانه ان اعتبر القضية المذكورة سالبة
بسيطة او موجبة سالبة المحمول فهي لا يقتضي وجود الموضوع ولا كلام في ذلك وان اعتبرت موجبة ه
محصلة او معدولة المحمول فصدقها في نفس الامر ممنوع على ذلك التقدير قوله فان قلتم لو صح هذا
الذي ذكرتم لما امكن نقضا اجماليا باستلزام الدليل المذكور لا واما ان يكون
معارضة في المقدمة القائلة بان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون
موجودا في الخارج او في الذهن واياما كان فالسائل لم يلاحظ كون المحكوم به ثبوتيا
في تلك الاحكام الثبوتية مع ان المحكوم به ثبوتيا يعتبر ههنا ايضا كما سيجيء في آخر هذا الدرس
ان شاء الله قوله والسالبة الصادقة لا يقتضي وجود الموضوع فان قيل هي
تقتضي وجود الموضوع حال الحكم فيلزم ان يكون المعدوم المطلق موجودا في الذهن
حال الحكم بالسلب مع كونه معدوما مطلقا اذ الكلام في المعدوم المطلق واجا قلنا لانم
انه معدوم مطلق دائما ح بل هو موجود في الذهن واما كونه معدوما مطلقا فهو فرضي وان [دائما ه]
صدق السالبة انما هو على ذلك التقدير الفرضي فهذه السالبة حملية صورة وشرطية تحقيقا
كما افاده الشارح رح في بعض كتبه وقس على ذلك الاحكام الثبوتية الصادقة مثل قولنا
كل معدوم مطلق فهو ممكن بالامكان العام او هو متصور بهذا المفهوم فان كونه معدوما
مطلقا فرضي فيكون هذه القضية الموجبة حملية صورة وان كانت شرطية تحقيقا
قوله وما استدل به ارسطو من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها

غير صحيح اذ يجوز اختلاف لوازمها باعتبار امور عارضة لها كاختلاف السواد والبياض
اللازمين للزنجي والرومي وقوله لكان انسب وانما كان انسب ليتناول
الممتنع ايضا وقوله فلا بد ان يرتسم صورها يوجد والمراد بالصورة ههنا هو التصور
الذي يترتب عليه الشوق المنبعث عنه الارادة الموجبة لوجود الكاينات
في عالمنا هذا بحسب الاستعدادات والشرايط المقتضية لذلك فاذا جاز حصول صور
تلك الكاينات قبل وجودها قبلية بالذات او بالزمان جاز حصول صور ساير المعدومات
فيه ايضا هذا وهذا الاحتمال يكفي سند المنع وقوله سواء كانت هي النفس الناطقة
او غيرها يعني ان هذا التقدير يكفي في اثبات المطلوب الذي هو الحكم بالوجود الظلي في الجملة
ولو اردنا اثباته في النفس الناطقة بخصوصها قلنا اذا ثبت للاشياء وجود علمي في الجملة
فالظاهر انها موجودة في اذهاننا لكونها معلومة لنا ولو بوجه ما كذا ذكر في حاشية شرح
التجريد قوله عن السالبة الموجبة السالبة المحمول والفرق بينها وبين المعدولة المحمول وبين السالبة
البسيطة هو انه ان اعتبر معنى النفي اولا في مفهوم المحمول من غير اعتبار نسبته الى شيء اصلا
ثم حمل ذلك المفهوم العدمي على الموضوع كانت القضية معدولة المحمول وان اعتبر
مفهوم المحمول وحده بدون اعتبار معنى النفي هناك ثم قصد سلبه عن الموضوع فهناك طريقان
فان اعتبر صدق سلب المحمول عن الموضوع على الموضوع كانت سالبة المحمول فهي وان كانت
موجبة بحسب الاعتبار لكنها سالبة بحسب الحقيقة وان اعتبر سلب صدقه عليه عنه
كانت سالبة بسيطة ولما كان مرجع القضيتين الى انتفاء المحمول عن الموضوع لا يتوقف
صدقهما على وجود الموضوع ولو منع عدم توقف صدقهما على وجود الموضوع فالمنع
لا يضر اذ المقصود هو اثبات الوجود الوجود الذهني وهو حاصل ح كما لا يخفى
وقوله اذا جوز صدقها على عدم الموضوع ما اذا جوز صدق قولنا زيد لا موجود مع
عدم وجود زيد لا في الخارج ولا في الذهن والظاهر ان المقصود ههنا هو سلب الوجود
عن زيد فالقضية هي السالبة البسيطة او السالبة المحمول واما اذا اخذ مفهوم قولنا
لا موجود وحده ثم نسبنا الى زيد وحملناه عليه بانه متصف به في حد ذاته فلا خفاء في

ان صدق هذه المعدولة يقتضي وجود زيد في الذهن فان قيل قد مر ان الايجاب
اعم من الوجود قلنا نعم لكن ذلك يقتضي جواز تحقق الايجاب بدون المحمول واما جواز
تحقق الايجاب بدون وجود الموضوع فغير معقول كما لا يخفى وقوله ثابتة
للموضوع في نفس الامر اي في نفس الشيء وفي حد ذاته من غير اعتبار معتبر وفرض فارض
على ما افاده الشارح في بعض المواضع ثم الظاهر ان الالف واللام في الامر المذكور
ههنا انما هو للعهد الذهني ويجوز ان يجعل للعهد الخارجي الى الموضوع المذكور
قوله الامر الثالث هذا لا يدفع ما ذهب اليه الامام حيث قال ان صور الماهيات
موجودة في الذهن لكنها ليست عين ماهية الافراد فلا يثبت الوجود الذهني
الذي هو المدعى وقوله وقد يقال المفهومية له هذا التقرير آخر للامر الثالث وجه
يندفع عنه قوله فيرد عليه ان الكلية له وقوله وقد يقال ايضا هذا تقرير
آخر للثالث وجه يندفع عنه قوله ويرد عليه السؤال الثاني وقد يتوهم ان هذين التقريرين كل منهما
توجيه لكلام المص وفيه بعد لا يخفى وقوله ان مفهوم المعدوم امر سلبي ولو اخذت
هذه القضية معدولة فلعل المانع يمنع صدقها ههنا او يمنع وجود موضوعها
وقوله وقد يقال لولا له وهذا التقرير الآخر ايضا عائد الى الامر الاول وقوله
وبطلت الحقيقية الموجبة الكلية اي يبطل صدقها كلية وان لم يبطل صدقها
جزئية لكن الحقيقية التي جعل المحمول فيها لازما لماهية الموضوع كانت صادقة على
وجه الكلية كما ذكر في قضية المثلث وقوله من الافراد التي يصدق عليها الموضوع
في نفس الامر فان قيل صدق مفهوم المثلث على الافراد التي لم توجد في الخارج
اصلا لا محققا ولا مقدرا صدق فرضي لا صدق في نفس الامر قلت الانصاف ان افراد
المثلث مثلث في نفس الامر وان لم يكن له وجود خارجي محقق او مقدر على ان هذا المنع
لا يضر المعلل فان الصدق الفرضي يكفي له ههنا اذ لو لم يكن لتلك الافراد وجود في الذهن
لبطلت الحقيقية المذكورة قوله واجاب عنه الحكماء هذا الجواب الى ساقه
كاف في دفع ما احتج به النافون الذين هم جمهور المتكلمين واما اذا اقررت حجتهم هكذا

دلالة على القول بالوجود الذهني م

ممكنا او

لوكان للماهيات وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا عند تصور الذهن الامكان
والامتناع فالجواب يعلم بالمقايسة على جواب الحكماء مثل ان يقال الحاصل
في الذهن هو ماهية كل منهما الموجودة في الذهن بوجود ظلي لا خصوصية كل منهما حتى
يلزم ان يكون الذهن ممكنا او ممتنعا واما خصوصية كل منهما مثل خصوصية امكان زيد مثلا
او اجتماع النقيضين مثلا فهي ليست بموجودة لا في الخارج ولا في الذهن فان قيل
اذا لم يكن هي اعني الخصوصية موجودة في الذهن فكيف يحكم عليها بامتناع وجودها قلنا
نحكم عليها باعتبار وجودها في الذهن بمفهوم الامكان المضاف الى زيد او بمفهوم الامتناع
المضاف الى اجتماع النقيضين لكن هذا الوجود الذهني انما هو بمنزلة الوجود الظلي
بالنسبة اليها فان قيل اذا لم يكن هي موجودة لا في الخارج ولا في الذهن
فكيف يتصف بها زيد واجتماع نقيضين قلنا قد عرفت ان اتصاف شيء بشيء اعم
من ثبوته له نعم ذلك يقتضي ثبوت الموصوف في الذهن وهو زيد او اجتماع النقيضين
فاذا وجد احدهما في الذهن اتصف بالامكان او الامتناع في الذهن وان لم توجد
تلك الصفة اعني الامكان او الامتناع في الذهن اصلا فان قيل اذا لم يكن هي
موجودة في الذهن فالحاصل في الذهن اعني ذلك المفهوم المضاف الى احدهما لم يكن
نفس ماهيتها قلنا ممنوع فانا نجعل ذلك المفهوم عنوانا ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية الصادقة
في نفس الامر فيكون الحاصل في الذهن هو نفس ماهية تلك الخصوصية هذا ما هو المطبوع لنا
من المقال بعون الله الملك المتعال قوله وتمايز الوجودات الخارجية مما لا شك فيه
قيل الوجودات الخارجية كانت من المعدومات فكيف لا يشك في تمايزها مع انه
قد يشك في تمايز ساير المعدومات ولعل عدم الشك في تمايز الوجودات اما لانه لا يصح
ان يقال الوجود معدوم اذ لا يصح سلب الشيء عن نفسه كما افاد الشارح في حاشية التجريد
واما لانه وصف ثبوتي للموجود حال وجوده وان لم يكن وصفا له بشرط الوجود واما
الكلام في تمايز المعدومات التي لم يكن وصفا ثبوتيا للموجود حال وجوده ثم ان المراد
بالوصف الثبوتي ما لم يكن السلب داخلا في مفهومه كما عرفت قوله فان عدم الشرط يوجب

نكره

عدم

عدم المشروط ان قيل عدم غير الشرط من اجزاء العلة التامة قد يوجب عدم المشروط
ولا يوجبه عدم الشرط ح والا لزم اعدام المعدوم هف قلنا المراد هو ان عدم الشرط
يستلزم عدم المشروط سواء كان سببا موجبا له كما اذا عدم الشرط اولا او لم يكن
او لا يكون كذلك كما اذا عدم الشرط او لا غيره من اجزاء العلة التامة فقوله فان عدم
غير الشرط لا يوجب عدم المشروط اي لا يستلزم والمراد بعدم غير الشرط ما كان اجنبيا
لا دخل له في وجود المشروط اصلا فان عدم ساير اجزاء العلة التامة يستلزم عدم
المشروط ايضا كما لا يخفى وقد اجيب عن ذلك ايضا بان المراد بالشرط ما هو اعم من
الشرط المتعارف اي ما يتوقف عليه وجود الشيء مطلقا وكذا الكلام في عدم الضد
وعدم غير الضد قوله فلا شيء من المعدومات بمتميز اصلا بنتيجة للضرب الثاني
من الشكل الثاني قوله لان المعدومات والعدمات نفي صرف له كانه قيل لا شيء
من المعدومات يكون له وجود وكل ما هو متميز يكون له وجود ينتج انه لا شيء من
المعدومات بمتميز اصلا وانما ذكر العدمات بعد ذكر المعدومات تنبيها على انهما متلازمان
متشاركان في الدعوى والدليل هنا وقوله لكان انسب وانما لم يقل لكان صوابا
لجواز ان يقصد المص هنا سلوك طريق الاجمال والتفصيل فيما هو الحق عنده قوله
والحق انه فرع الخلاف في الوجود الذهني قال في شرح المقاصد وانت خبير بان الامر
بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام
وجمهور المتكلمين النافين هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال في بيان التفريع
انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت
الوجود الذهني يحكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت
هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك
ان المص لما راى ان الامور المتصورة لم تكن هي اعداما في انفسها عند من يقول بالوجود
الذهني وكانت اعداما في الخارج صرح بما هو الحق المختار عنده في بيان التفريع حتى
لا يرجع اليه كلام على المحل اذ ليس الكلام في تمايز العدمات الخارجية فقط بل الكلام في تمايز

العدمات مطلقا وقوله انما يتصف بها المعدوم بحسب نفس الامر في العقل فعلى هذا يجوز
ان يتصف العدمات في نفس الامر باحكام مثل الملزومية واللازمية وان لم يكن تلك الاعدام
موجودة في الذهن فقوله في العقل اي في التعقل والتصور على معنى ان العقل يجدها
متصفة بتلك الاحكام في نفس الامر سواء فرض ذلك او لم يفرض ثم انه لا يذهب عليك
ان في الكلام المذكور ردا على المعتزلة القائلين بتمايز الاعدام في الخارج وعلى القائلين
بعدم تمايز الاعدام اصلا فان في كل من هذين القولين مكابرة لا تخفى وقوله
مع انه متصف بالامتياز اشارة الى الرد عليهم بما مر من ان التميز صفة ثبوتية لا بد ان
يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة فلا يكون معدوما مطلقا كما زعموا قوله ويمكن ان يعكس
ذكر في شرح المقاصد اي يمكن ان يعكس الترويج فان من قال بهذه المسئلة اعني كون
المعدوم شيئا ثابتا في الخارج يجب عليه القول بزيادة الوجود دون عينيته بناء على
هذه المسئلة فتعين القول بزيادته وهو المطلوب فظهر ان القول بزيادة الوجود والقول
بزيادته من فروع هذه المسئلة وقوله ان المعدوم الممكن اي غير الخياليات على ما يجي
في نقض ولا يلزم في الخياليات ولهذا لم يذكرها ههنا وقوله وقيل مطلقا اي ماهية
ممكنة كانت او لم تكن بخلاف ما سبق من قوله فان الماهية الممكنة قوله يجب كونها محكوما عليها
بانها ممتازة الخ وههنا سؤال مشهور وهو ان الحكم على كل ماهية انما يقتضي تصورها بوجه ما
وظاهر انا اذا تصورنا الانسان بالضاحك والماشي مثلا لم يكن ماهية موجودة في
الذهن بل الموجود في الذهن مفهوم العارض فيكون الماهية محكوما عليها لا بناء على وجودها
في الذهن ونحن نقول سوله لم يدع ان كل ماهية يكون موجودة في الذهن ولا ان كل
ما هو محكوم عليه يكون ماهية موجودة في الذهن بل ادعى ان كل ماهية يكون محكوما عليها
بانها ممتازة عن غيرها وبها يحصل مقصوده فان تلك الماهية المحكوم عليها ان كانت موجودة
في الخارج تعين الوجود الخارجي وان لم يكن موجودة فيه تعين الوجود الذهني فانه لو فرض
ان عنوان الموضوع هو عين ماهية الامور العدمية كانت محكوما عليها كما هو الحق على ما قرر
في موضعه لزم ان يتعين الوجود الذهني ولو فرض ان هذا العنوان عارض لها وجب

ان يكون

الماهية
ان يكون الملحوظة به موجودة في الذهن ايضا وموصوفة بهذا العارض فيه حتى يصدق عليها
تلك الاحكام الثبوتية كما بين بدليل الوجود الذهني على ما ينبغي واما اذا تصورنا الانسان
بالضاحك او الماشي فاللازم هناك هو وجود ماهية الضاحك او الماشي في الذهن فرضا
دون وجود ماهية الانسان فيه نعم يمكن وجود ماهية الانسان في الذهن بواسطة ذلك
العارض واما اذا تصورنا الانسان بالكنه فاللازم ح هو وجود نفس ماهية الانسان
في الذهن وقوله او لانها ثابتة في الذهن وقوله في الملأ الاعلى فان
لم يكن للمعدوم الجزئي وجود جزئي ذهني ولم يحكم عليه باحكام ثبوتية اصلا فلا اشكال
بما قالوا من ان الملأ الاعلى لا يعلم الجزئي على وجه جزئي وان كان له اي للمعدوم
وجود جزئي ذهني الزم هنا ان الملأ الاعلى كان يعلم على وجه جزئي وان لم يعلم
ساير الجزئيات المادية على وجه جزئي قوله دون قولنا السواد شيء فيه ان الشيء
ههنا يراد به معناه اللغوي وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه فلذا لم يفد فايدة يعتد بها مثل
قولنا السواد موجود الا ان يدعى ان المراد بالشيء معناه اللغوي وانه عند الحكماء
مساو للموجود المطلق بحسب التحقيق وان كان اعم منه بحسب المفهوم فان كل ما يعلم يمكن ان
يعلم ويخبر عنه يكون موجودا في علم الملأ الاعلى وقوله الثبوت والتحقق زايد
على الذات قيل الاشعري كان من النافين مع انه لم يقل بكون الثبوت زايدا
على الذات وانت قد عرفت ان الاشعري كان يقول بزيادة هذا المفهوم العارض
وانما يدعي عينية ما صدق هو عليه وقوله لاشتراكه بين الذوات المعدومة وانما قيد
بالمعدومة ليتفرع عليه ما يذكره فيما بعد من قوله فلا يكون الثبوت نفس ذات السواد المعدوم
ومن قوله فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هف وقد يقال انه لو عمم اشتراك
الثبوت ولم يقيد بالمعدومة لكان اظهر بالنسبة الى التخييل الذي يذكره بعيد هذا ولعل
المقصود هناك هو تخييل الاتحاد بين الوجود الذهني والثبوت بالنسبة الى الذوات
المعدومة حتى ينظر الخلف كما ذكرنا آنفا وقوله تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت
وانما قال تخييل لان زيادتهما على ذات واحدة لا تستلزم اتحادهما على ان زيادة
الوجود

انما هي بالنسبة الى الذوات الموجودة وزيادة الثبوت انما تكون بالنسبة الى الذوات
المعدومة او بالنسبة الى الذوات مطلقا لكن هذا التخييل بعيد النظر بناء على ان الوجود
من اقسام الثبوت فلو كان بينهما تغاير لكان في كل من الذوات الموجودة مفهومان زايدان
احدهما هو الوجود والآخر هو الثبوت والوجدان يكذبه قوله فالكل الذي يكذبه هو الاكثر
متناه المقصود ابطال مقالتهم بطريق الالزام وهو حاصل بما ذكر فلا يرد ان يقال المقصود
بيان عدم ثبوت المعدوم مطلقا لا بيان عدم ثبوته غير متناه وقوله وينتقض
بمراتب الاعداد لا يرد عليه هذا النقض وكذا النقض بمعلومات الله تعالى وذلك لان الامور
الغير المتناهية في صورتي النقض لا ثبوت لها في الخارج اصلا بخلاف الذوات
المتقررة في حال العدم عندهم فظاهر ان هذا الوجه يكون معهما مانعا وظاهر ايضا ان الزرق
المذكور يمكن للمانع فكان يجب على الناقض بيان ابطال الزرق المذكور قوله والكثير
بجري الانقاض اي لم يعتبر ان يكون الاقل بمقدار متناه قوله مع ان كل واحد منهما
غير متناهية وسيجيء في الالهيات ان متعلقات قدرته تعالى متناهية بالفعل واما غير
متناهية بالقوة واما وان علمه تعالى غير متناه بالفعل يعني انه ثبت الان من في تعلقه بالتفصيل
قوله وكل ممكن محدث فان زعموا ان كل موجود فهو محدث لا ان كل ممكن ثابت فهو محدث
فلم يلزم علينا حدوث ثبوت الممكن قلنا اذا كان الثبوت ممكنا يكون اثر الفاعل
المختار عندهم فيكون محدثا ايضا وقوله وهو المطلوب لا يخفى ان المطلوب هو كون وجود الاشياء
مسبوقا بالنفي لا كون ثبوتها مسبوقا بالنفي فلم لا يجوز ان يثبت المعدوم ثبوتا مسبوقا بالنفي
لكنهم لما لم يقولوا به قصدوا به الالزام عليهم وهو المطلوب قوله وانه في غاية الضعف
ومهما سواء ال او جواب فقد اقر الحكم على اذهانا مثل ان يقال العدم موصوف في نفس الخوف
بخلاف مثل العمى اذ هو صفة في صفة اخرى من البصر وظاهر ان الشيء اذا اتصف بصفة
في نفسه كان منفيا فالجواب هو المنع فان كون العدم صفة التي كذلك هو محل النزاع
فيلزم المصادرة قوله متباينين متخالفين يعني ان اللازم باطل بالاتفاق فان افراد
السواد مثلا متحدة بالنوع عندهم ايضا قوله لان مقتضى ذوات الاشياء

لا يختلف ولا يتخلف يعني ان الاشياء اذا اقتضت التباين لذواتها في حال العدم
وجب اقتضاؤها التباين في حال الوجود ايضا والا يلزم الاختلاف والتخلف
منه وقوله فان قلت اذا لم يقتض له جواب عن قولهم نعم يلزم ان يكون الماهية
المشتركة له حاصله ان يقال مثلا اذا لم تقتض الماهية شيئا من تلك الامور
المقارنة للهويات جاز تعاقب تلك الامور نظرا الى نفس الماهية واللازم باطل وحاصل
قوله قلت له منع بطلان اللازم يعني ان اللازم تلك الامور اوصاف اعتبارية اذ
الاوصاف الموجودة لا تعرض للماهيات حال العدم فاذا كانت هي اوصافا اعتبارية
لم يلزم من جواز تعاقبها جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم تلك السفسطة
فلا يحسن ان يتوهم ان السؤال والجواب بهما مبنيان على ذكر الوحدة والكثرة ويؤيده
ما ذكرنا عبارته فيما بعد حيث قوله قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات
الاعتبارية عليها له وقوله وقد يقال الى قوله زال الاقتضاء له حاصل هذين
الجوابين اختيار للشق الثالث ومنع للملازمة في قوله فالمعدوم حال العدم مورد
للمنع ايلات لكنهما لما كانا مخالفين لتصريحهم بان الثابت من كل نوع افراد غير
متناهية اشار الشارح الى ضعفهما بقوله وقد يقال قوله الاول ان القول الى
لا يرد عليه النقض بنفي المقدورية على القول بان المعدوم ليس بشيء لانا نختار
ان القدرة متعلقة بذات المعدوم اذ هي ليست بازلية على هذا القول فتعلق بها
فيثبتها وقوله لو كان للقدرة تاثير لكان في ذلك التاثير في الحال اي لو كان للقدرة تاثير
فذلك التاثير لا يمكن ان يكون في الذات لانها ثابتة ازلية فتعين ان يكون ذلك
التاثير في الحال اذ لا تخرج عن الذات والحال لكن التاثير في الحال محال اما لانه
لا حال عندكم واما لان الحال ليست مقدورة في انفسها فانهم قوله اي لمن اثبت
الحال يعني ان قوله او نقول له ناظر الى القول بثبوت الحال لا ان الكلام السابق ناظر
الى القول بنفي الحال هذا ويمكن ان يجعل الكلام السابق بالنظر الى الوجه وحده ويجعل
قوله او نقول لتعميم الدليل على ساير الاحوال ايضا وهذا ظاهر من كلام المحشي قوله

ان الفذ في انما تجعل الذات متصفة بالوجود اى تجعلها متصفة بالوجود بعد ما كانت
فى نفسها متصفة بالثبوت حال العدم لا انها تجعل الذات ذاتا او تجعل الوجود
وجودا ولا انها توجد الوجود او توجد الاتصاف قوله لو كان المعدوم الممكن ثابتا
كان المعدوم اعم من المنفى واما قدر ههنا كون المعدوم الممكن ثابتا حيث قال لو كان لم
ولم يقل ابتداء المعدوم اعم من المنفى لم وذلك لان كونه اعم مبنى على كون المعدوم الممكن
ثابتا اذ المنفى عندهم ما لا ثبوت ولا تقرر له اصلا والمعدوم هو ليس بموجود سواء كان
له تقرر عندهم او لم يكن وقوله والالم يبق بينهما اى بين المعدوم والمنفى وقوله
واذا لم يكن اى واذا لم يكن ما صدق عليه المعدوم لم وقوله ان الاظهر وانما كان
اظهر لان اعتبار الاخص بالنسبة الى افراد يكون اقرب من اعتبار الاعم بالنسبة الى الاعتبار
افراد الاخص قوله من انهم يطلقون المعدوم على المنفى اى يطلقون لفظ المعدوم
على لفظ على ذات المنفى وقوله ايضا اى كما يطلقون لفظ المنفى على ذات المنفى وقيل
اى كما يطلقون لفظ المعدوم على الثابت ويتوجه على هذا التفسير ان المعدوم ح يكون عاما
من المنفى فح لا يحسن قوله اى ان يكون مساويا له اذ لا مساواة ح قطعا الا ان يقال
المساواة بينهما انما هو باعتبار ان يكون مفهوم المنفى امر اشاملا للمعدوم الثابت والمعدوم
المنفى معا كما كان مفهوم المعدوم متناولا لهما او باعتبار ان يوضع لفظ المعدوم بوضع آخر
على معنى يساوى مفهوم المنفى من غير ترادف بينهما واما عند الترادف بينهما فلم يحصل المطلوب
الذى هو التميز المقتضى للثبوت فان قيل فى التفسير الاول ايضا احتمال الترادف بينهما
بناء على الاشتراك لفظ المعدوم قلنا اشتراك لفظ المعدوم بين هذين المعنيين منتف
بالاتفاق قوله لانا نقول هذا اختيار للشق الثانى مع ذلك يثبت المدعى ايضا اذ المتصور
وغير المتصور كل منهما متميز عن الاخر وقوله والنفى الصرف فلا تعين له يرد عليهم
ان النفى الصرف قد امتاز عن غير النفى بعدم التعين له فيلزم ثبوته هف وقوله
وعندهم له الواو ههنا للحال والجملة الحالية بمنزلة الكبرى ثم ان ظاهر قوله وعندهم يدل
على انهم اتفقوا فى ان الاجسام لا تتصف بالاعراض فى حال العدم مع انه مخالف لما نقل

عنه مه

عن الشحام وابى الحسين الخياط من انهما قد التزما رجلا معدوما على فرس على رأسه
قلنسوة وبيده سيف ويخالفه ما سيجيء فى خاتمة هذا المقصد ايضا من انهم اتفقوا
على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا حيا يحتاج الى بيان وجوده بالدليل اللهم
الا ان يقولوا بان صفات الرجل المذكور مثلا ليست باعراض وان كانت
ثابتة عندهم بخلاف صفات الخيابات من التاليف والالوان وغيرها فانها
يجب ان يكون اعراضا موجودة فى زعمهم وكذلك قادرية الصانع تعالى وعالميته
ليست من قبيل الصفات الموجودة عندهم وقوله ولا ثبوت لها فى العدم وانما
خصص عدم الثبوت بحال العدم فى الوجه وفى التركيب ايضا لان عدم ثبوتها فى
حال الوجود ليس اتفاقيا بخلاف عدم ثبوتها حال العدم فان ذلك اتفاقى كما ذكره
واما قوله وليست بثابتة عندكم فى حال العدم فلعل تخصيصه بحال العدم يكون
قصدا الى ان عدم ثبوت الاحوال فى حال العدم عندهم فى غاية الظهور وان لم يكن
الاحوال ثابتة فى حال الوجود عندهم ايضا فلذا اى لما قال فيما بعد لا فى الوجود ولا فى
العدم ويحتمل ان يكون تخصيصه بحال العدم للمشاكلة ليناسب ما ذكره فى الوجود التركيب
قوله لزم اجتماع الوجود والعدم لا يقال لم لا يجوز ان يثبت ذات الوجود حال العدم
من غير ان يتصف بالمعدوم كما قالوا فى ذوات ساير الاعراض لانا نقول الكلام فى
الوجود الذى هو من قبيل الاحوال القائمة بالمعدوم فانه متميز وليس بثابت عندهم للمعدوم
حال عدمه واما ذات الوجود ليس من قبيل الاحوال الثابتة للمعدوم فلا كلام
لنا فيه وقوله واما القايل بالحال لم اى هى ثابتة حال العدم عندهم فسمان الثابت
فى نفسه وهو المعدوم الممكن والثابت لغيره وهو الحال وقوله فان ما يدل على
نفى المقدورية لم جواب سؤال ناش مما ذكر من قوله او كونه مرادا مع كونه معلوما انه لم يذكر
فيما اشار اليه بقوله وقد بيناه هذا او سيجيء فى الاعراض ان الارادة لا تتعلق
الا بالمقدور مقارن للقدرة عند علمائنا قوله على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول

للذوات حال وجود تلك الذوات او
حال عدمها فانهم يجوزون قيام الحال
بالمعدوم كما مر فالثابت مه

قبل اى منتقض بغير المتصفات من تلك الامور المذكورة والصواب ان يقال اى منتقض
بالحالات وبالتركيب ايضا عند من قال بوجود التاليف القايم بالجسم فافهم وقوله فقد رجع
الى الوجه الاول وانما لم يرجع الى الوجه الثانى لان صاحب هذه الشبهة من المتكلمين
والمتعين عندهم امر عدمى على ما سيجى ان شاء الله وقوله الا يرى انه اى الحاصل
ان هذا اشارة الى منتقض اخر مثل ان يقال كل معلوم موجود فى الخارج اذ لو جاز ان يكون
معلوم ليس بموجود فى الخارج فيلزم ان يكون محسوس ليس بموجود فيه قوله وهذا البحث لفظى
وهو ما يذكر فى النص فما بعد الا ان الشارح اراد فى صدر البحث التنبيه على الفرق بينه
وبين ما تقدم كما نقل عنه وقوله كل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ لكن هذا
التلازم بينهما هل هو بطريق التساوى فى الصدق او بطريق الترادف بينهما فيه تردد
والانصاف انه لم يوجد لكل منهما معنى مستقل مساو للاخر اذ المشهور ان الشيئية
يكون بمعنى الثبوت والتحقق وبهذا معنى الوجود المفسر بالكون وهو الحصول فى الاعيان
وقوله وبل يهم المستحيل فانه لا يطلق عليه الشئ باتفاقهم كما مر فى تعريف العلم
لكن يرد عليه انه قد مر هناك ايضا ان المستحيل يسمى شيا لغة والمقصود هنا هو تعريف
معناه اللغوى وقد يدفع هذا بما صرح به هنا من اختصاص الشئ بالموجود مستدلا عليه
بما سيجى الان وانت خبير بان ما صرح به وما استدل عليه لا يختص بالمستحيل فما معنى قوله
وبل يهم المستحيل بل لا وجه لذكره هنا اذ هو مندرج ثم فى قوله بنفى اطلاقه على المعدوم
اذ المستحيل هو من قبيل المعدوم وقوله لان القدرة انما يتعلق بالحادث دون القديم
وقد ذكر الامدى ان القصد الكامل يمكن تعلقه بالامور الممكنة القديمة وكذا القدرة الكاملة
بحيث لا يلزمها الايجاب اصلا لكن الشارح قد بنى كلامه على ما هو المشهور عندهم
وقوله والاصل فى الاطلاق الحقيقة لا يخفى ان الشئ بمعنى الموجود فيلزم ان يكون فى
هذه الاية مجازا فى المعنى العام اذ لا وجه لتخصيص قدرته تعالى بالموجود فقط مع انه قادر على
المعدومات الممكنة ايضا بذا ولعل المقصود هو بيان قدرته على الموجودات وانما يعلم قدرته

على المعدومات الممكنة بالمقايسة على الموجودات وقوله بنفى اختصاصه بالجسم الظاهر ان الشئ
فى هذه الاية مجاز عما سيوجد باعتبار ما يؤول واعتبار هذا المجاز ينفى اختصاصه
نظرا الى معناه الحقيقى ولا ينفى اختصاصه بالموجود بل يثبته قوله اى البنية
المركبة الظاهر انه اراد بالبنية ما هو المشهور اعنى الاجزاء المجتمعة التى لا يمكن الحيوة
فيما سواها فلذا احوج العايد الى الجملة فى الحيوة وما يتبعها لكن التاليف من الصفات ..... الموجودة عندهم وليس من الصفات صح
العايدة الى الجملة على التفسير ولعل عدم ذكره انما هو بناء على كونه من الامور الاعتبارية
فى نفس الاعتبارية فى نفس الامر او بناء على كونه راجعا الى نفس الجواهر المجتمعة بالحقيقة فى زعمهم
وقوله ومنهم من قال انه احد الاربعة فالكون الاول يندرج فى السكون عنده
كما سيجى ان شاء الله وقوله الصفة المعللة بالتحيز اى التحيز صفة موجودة عندهم
والحصول فى الحيز من قبيل الاحوال والثانى معلل بالاول كما يعلل القادرية بالقدرة
والعالمية بالعلم وقوله اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه اى لا معنى لاسودية
الجسم الا حلول السواد فيه ومرجعه الى اتصافه به فلم يثبت هناك صفة مغايرة للسواد
واما نفس الاتصاف فهى من قبيل الامور العدمية وليست بصفة والا يلزم التسلسل
وقوله واما سبب الحصول فى المحل الخ اشارة الى ان الحصول فى المحل هو بمنزلة النوع
الرابع الذى هو الحصول فى الحيز وان سببه بمنزلة النوع الثالث الذى هو التحيز
وقوله باثبات العدم صفة الظاهر ان العدم عندنا من قبيل الاحوال فيكون
صفة لا معدومة قايمة بالمعدوم كالجوهرية القايمة بالجوهر المعدوم فلو اعترض على الجبرى
بناء على ما سبق من انه قد اعتبر فى تعريف الحال القيام بالموجود فلعله يجيب بان المعدوم
الممكن الذى اتصف بالعدم اما جوهر او عرض واياما كان فالعدم قايم بالموجود فى الجملة بناء
على اتحادهما فى الذات عندهم ولعله يزعم ايضا ان سلب صفة العدم هو ذات ..... الذاتى صح
المعدوم لكن بشرط عدم سبب الوجود وبهذا القدر يكفى فى الاتصاف بالعدم قوله
اى جميع القايلين بان المعدومات ثابتة الخ يريد ان يخرج ابن العياش من بينهم واما
ما يتوهم من انه لا بد ايضا ان يخرج منهم القايلون بان الثابت فى العدم ذوات

الجواهر والاعراض من غران يتصف الجواهر هناك بالاعراض فباطل اذ قد عرفت
ان الاتصاف بالصفات مطلقا متحقق غير الاتصاف بالاعراض الموجودة فيكون
الطايفة الثانية من الطايفة الاولى وهى مندرجة فى قوله لا يستلزم جواز
ان يكون محال من الحكمات له لعلهم كانوا يزعمون انه لا يلزم من اتصاف المعدومات
بالصفات الاعتبارية والاحوال الغير الموجودة اتصافها بالصفات الحقيقية
والاعراض الموجودة التى ذكرتم هذا الاتصاف ان زعمهم هذا ايضا لا يخرج عن سفسطة
كما لا يخفى قوله وهذا الاعتذار بعيد جدا لانه انما يكون بعيدا لو لم يكن الذات
التى فرض اتصافها بتلك الصفات ثابتا فى الخارج عندهم فكان المصنف قال لعلهم ارادوا
ان صانع العالم ذات ثابت فى الخارج ومتقرر فيه بدون وجوده ويتصف بهذه
الصفات على تقدير وجوده وبعد علمنا بذلك نحتاج الى ان نبين الى ان للعالم موجدا
متصفا بهذه الصفات بالفعل فقوله كما نعلم انما ينتظم باعتبار الاتصاف التقديرى
لا باعتبار الثبوت التقديرى فتامل وقوله بانه تحقق اصالة اى انه تحقق فى نفسه فيتناول
الاعراض ايضا وقوله ما يتحقق تبعا اى ما يكون تحققه بالقياس الى الغير ولم يكن له
تحقق فى نفسه فيتناول الاحوال دون الاعراض هذا على مذهب من قال بثبوت الحال
ولم يقل بثبوت المعدوم الممكن واما على مذهب من قال بثبوتهما معا فالمناسب ان يقال
الموجود ماله كون فى الاعيان اصالة والمعدوم ما ليس له كون فى الاعيان اصلا فيتصور منهما
واسطة وهى ماله كون فى الاعيان بالتبع وقوله ولم يعدوها من قبيل الاحوال لا يخفى عليك
ان المصنف اراد انهم لم يجعلوا ما ليس من شانه ان يعرض له الوجود فى جنس الاحوال فقط بل كان
مرادهم ان ما ليس من شانه ذلك ان كان بحيث يقوم بالموجود فى الجملة فهو الحال والا فهو
لا موجود وهو ظاهر ولا معدوم اذ العدم انتفاع ما من شانه الوجود كما ذكره
ولا قايم بالموجود اصلا وذلك مثل ذوات الممتنع وصفاتها فعلى هذا اطلاق المعدوم
على الممتنعات يكون بمعنى آخر لكنه خلاف ما هو المشهور عندهم قوله والا اتصف الشى بنقيضه
اى اتصف الشى بما فيه الذى هو اخص من نقيضه فان نقيضه سلب الوجود كسلب الوجود

مايتناول الحال والعدم معا واما العدم فلا يتناول الحال عندهم او اراد اتصف الشى
بنقيضه فى زعم الخصم ثم يكون المقصود هو الزام الخصم وقوله ووجوده فى نفسه
والتغاير الاعتبارى كاف فى ثبوت الشى لنفسه واتصافه به كما فى اتصاف
البارى تعالى بوجوده الذى هو عينه على ما مر بعض التفصيل لا يقال لو كان الوجود
موجودا لم يكن واجبا فيكون ممكنا فيزيد وجوده عليه بل على زيادة الوجود الممكن كما مر
فيلزم التسلسل فى الوجودات لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص اذ المنع
ههنا هو منع لزوم التسلسل كما اشار اليه بقوله فلا يتسلسل مع ان السند لا ينحصر فيما ذكر لجواز ان
يقال قلنا الوجود موجود ووجوده امر اعتبارى فلا يتسلسل اصلا فافهم وقوله وامتيازه
عما عداه بقيد سلبى لا يخفى ان المعلل القايل بان الوجود حال لما كان يزعم انه صفة زايدة
لموصوفاتها وليست بموجودة والا يلزم التسلسل جاز للمانع ان يقول لم لا يجوز ان
يكون وجود الوجود نفسه ويمتاز عن ساير الموجودات التى كان زايدا عليها بقيد سلبى فيجب
على المعلل ح اثبات لزوم التسلسل على تقدير كون الوجود موجودا وقوله او معدوم وانما
امتنع له هذا اشارة الى منع بطلان اللازم المقدر بعد قوله والا اتصف الشى بنقيضه كانه
قيل لا نم ان اتصاف الشى بنقيضه بهو هو بان يقال له فلو قيل ان مفهوم الوجود
معدوم فقد اتصف الشى الذى هو مفهوم الوجود بنقيضه الذى هو مفهوم المعدوم ممتنع وانما يمتنع اتصافه بنقيضه بم
بهو هو قلنا هذا مع كونه كلاما على السند يؤيد المنع ايضا اذ يظهر من ذلك انه لا يمتنع اتصاف
الشى بنقيضه كما يدعيه المعلل على ان مرجعه الى اتصاف مفهوم الوجود بالعدم المندرج
فى مفهوم المعدوم فلم يلزم اتصاف الشى بنقيضه بهو هو قوله لان خصوصية الفصل
مجهولة قيل قوله فرضا متعلق باللونية والقابضية معا فامعن تخصيص الشارح ايا
بالقابضية وصرفا قلنا لان الدليل انما تعين اللونية للجزئية او لانه يفرض هناك الفصل يتم بان م
الجزء الاخر اللازم بالفرض اذ لا وجه لايراد الدليل من غير علم بتحقق جزء من الاجزاء
اصلا كما لا يخفى نعم يمكن منع جنسية اللون لكن المعلل بنى كلامه على ما هو المشهور
من ان مقولة الكيف جنس عال وان اللون من الاجناس المتوسطة تحت تلك المقولة فلذا
لم يمنع فى الجواب جنسية اللون

بل بنى الجواب على تسليمها وقوله والالم يلتئم منها حقيقة واحدة الملازمة فيه ممنوعة
لم لايجوز ان يكون قيام احدهما بالجسم شرطا لقيام الاخر به ويكون هذا القدر كافيا فى ان يلتئم
حقيقة السواد منهما فان اورد النقض بان يقال ان الجزئين المذكورين لو كانا حالين
يلزم ان يقوم احدهما بالاخر فيلزم قيام الحال بالحال مع قطع اللزوم ممنوع اذ المركب
من الجزئين المذكورين ليس حقيقة موجودة حتى يحتاج الى قيام احدهما بالاخر وقوله
وانه محال بداهة واما تقوم السواد الوجود بما ليس بموجود ولا معدوم فليس بمحال بداهة
فى زعمهم وقوله او يمنع الملازمة واما اخر منع الملازمة عن منع بطلان اللازم
لان ما تعلق بمنع الملازمة كان كلاما طويلا فلو قدمه على منع بطلان اللازم يلزم الانتشار
فى الكلام وقوله يتوهم قد ذكر بحث يحتمل الوجهين مثل قوله فيه جميل قوله
وتعلل القادرية بالقدرة اى تعلل القادرية العبد بقدرته واما قادرية الله تعالى فلا تعلل
بالقدرة بل هى عند المعتزلة واجبة لذاته اما بسبب ذاته او بسبب الحالة الخامسة
التى هى الالوهية على ما سيجى ان شاء الله وقوله والوجود عند القائلين بكونه
زائدا لا يذهب عليك ان القائل للوجود لا ينافى كونه غير معلل اذ القائل ليس صفة
للمحل الذى قام به الوجود وقد عرفت آنفا ان المعلل ما يكون معللا بصفة موجودة قوله
وقد نقل عنه لك بل جملة حالية وان المقصود بذكرها تاييد الجواب يعنى ان هذا النقل عن ابى هاشم
يدل على ان الاشتراط المذكور مذهب غيره وذلك لان هذا النقل يقتضى ان يكون الاحوال
المعللة مختصة بالحيوانات وان الاشتراط المذكور يقتضى ان يكون الاحوال المعللة
متناولة لغير الحيوانات فتعين ان الاشتراط المذكور مذهب غيره والاول ان هذا
المنقول عنه مشعر بالحيوانات لم يرد ان يقال المشهور ان ابا هاشم كان يقول صفة الجميع
معللة بصفة الالوهية فكيف يقول ان الاحوال المعللة لا يكون الا للحى وما يتبعها اذ
يلزم حينئذ خروج الجميع عن نفسها لانها من الاحوال المعللة عنده وقد اورد وعلى هذا النقل
ان ابا هاشم كان يقول الاكوان ايضا موجبة لما لها احوالا معللة كالحركة الموجبة
للمتحركية على ما نقل عنه الامدى فلا وجه لاقتصار الشارح على الجميع وما يتبعها ولعل وجه الاقتصار

سوان مقصود الشارح ههنا سوالاشارة الى ما هو فى البحث الكلى كما يظهر من قوله على ما مر
ولما ذكر ههنا كما ذهب اليه ابو هاشم مع سائر المعتزلة غير ابن عياش من غير تعرض لكون
الاكوان موجبة للاحوال ذكر ههنا ايضا ما ذهب اليه من غير تعرض لذلك فان التعرض
لذلك ههنا مما لا يضر ولا ينفع فى افادة المقصود ههنا قوله الذوات كلها حتى ذات
ذات الواجب تعالى ايضا فى زعمهم وقوله وانما تمايزها بالاحوال هذا فى الموجودات
ظاهر على ما قالوا من ان الاحوال قائمة بالموجودات واما الذوات المعدومة ففى قيام
بقيام الاحوال بها كان المناسب له ان يقول بتمايزها بتلك الاحوال ومن لم يقل بقيامها
بها كان المناسب له ان يقول بتمايزها بالصفات العدمية فقط وقوله فالكلام فى
اختصاص الذات بها قيل لم لايجوز ان يقتضى الصفة لنفسها باعتبار امتيازها
غيرها فلا دور وهذا الكلام تخييل كان يجرى فى الامتياز الذهنى دون الخارجى كما لا يخفى
ولو انهم التزموا تسلسل الاحوال فى اختصاص الذات بتلك الصفة فانا
ننقل الكلام الى مجموع تلك الصفات المتسلسلة الى غير النهاية اذ لابد لاختصاصها
بهذا المجموع من مخصص لا يكون صفة والا يلزم الخلف كما لا يخفى وقوله اى التساوى
فى الحقيقة يريد ان لفظ الذات فى كلام المصنف مزد فى المعنى لدخول الالف واللام فى الحج
فقوله فى الذات ظرف لقوله استقر كما توهم اذ لو كان مستقرا كان المناسب ان يقال للذوات
باللام لجان اى على الاشتراك الكاين للذوات وذكر لان كلمة فى توهم خلاف المقصود
كما لا يخفى قوله وذلك منقوض بان الاحوال تشترك له الظاهر ان الكلام فى تمايز
القول بالحال وقد صرح المثبتين للحال فالمناسب ان يورد النقض ههنا كما لا يخفى
وقوله ولا معدوم والا لتقوم ما ليس بمعدوم بما هو معدوم وهو ايضا محال لان
البداهة شاهدة بان عدم الجزء يقتضى عدم الكل فكما ان وجود الجزء متبوع لوجود
الكل كذلك ثبوت الجزء يكون متبوعا لثبوت الكل وقوله ولا يتسلسل الاحوال
وانما كانت من احوال لان كل واحد منها صفة لا موجودة ولا معدومة قائمة بالموجود
وان كان قيام البعض شرطا لقيام الاخر على ما يذكره بعيد هذا ان شاء الله وانما منع
قيامها بالموجود

بيان على تقدير ان يقتضى الصفة على الذات باعتبار تمايزها وتوقف التمايز على هذا الاختصاص لزم الدور وهو محال

فلا يجوز المعلل فانه لا يدفع لزوم التسلسل في الامور التي ليست بعدمية سواء كانت
قايمة بموجود او لم يكن وقوله او نقول وانما لم يتعرض ان الضمير في قوله وانما يمكن
ارجاعه الى الحالة الزايدة والى الخصوصيات ايضا فعلى تقدير الاول يلزم التسلسل في الاحوال
المشتركة كما ذكره اولا وعلى التقدير الثاني يلزم التسلسل في الاحوال المختصة التي بها الامتياز
كما ذكره بقوله او نقول له فان قيل لا نم لزوم التسلسل على كل من التقديرين وانما يلزم
ذلك لو كان مفهوم الحال ذاتيا لما تحته قلت فحينئذ يكون جوابا فانا لا نم ان يكون ما به الاشتراك
ذاتيا لما تحته فلم يلزم قيام المعنى بالمعنى ولا تقوم احد الموجود بالمعدوم ولما اجاب
عن النقض بان يقال الامر المشترك اعني مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم
قيام العرض بالعرض ولا تقوم الثابت بالمعدوم لانا ننقل الكلام الى ذلك المختص الموجود
فانه مندرج تحت مطلق الذات او مطلق الموجود فيحتاج الى مميز وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فان كان ما به الامتياز موجودا ايضا يلزم التسلسل وان كان حالا
ننقل الكلام اليه ايضا فيلزم اشتراكه مع ساير الاحوال في الحالية ويلزم التسلسل
قوله ولا يمتنع في الاحوال لان الانصاف ان برهان التطبيق جار في الاحوال
الثابتة في نفس الامر وكذا في بعض الاضافات كما قالوا في قابلية الباري تعالى للحوادث
متجددة في ذاته تعالى فانها تحتاج الى قابلية اخرى ويلزم التسلسل في القابليات
على ما سيجيء في الالهيات ان شاء الله تعالى فقول الامام انه يسد باب اثبات
الصانع اي يسد الباب المعتمد بينهم اعني برهان التطبيق وايضا التماثل والاختلاف
بالمعنى المذكور الذي ذكره الامام مما يكفيه في ايراد النقض بان يقول مثلا المشترك غير المختص
وانهما لم يكونا موجودين ولا معدومين فيثبت هناك امر آخر فيتسلسل الامور الثابتة
الى غير النهاية سواء سميت هي احوالا او لم تسم وقوله فلان الحال لا يتقوم الا بالموجود
وقد يناقش فيه بان القيام بالموجود في الجملة كاف ولو بواسطة او بوسايط كما ذكره
في التسلسل الاحوال وانت خبير بان كلام الامام في صورة التسلسل المذكور قايم بالموجود
ابتداء غاية ما في الباب انه يكون قيام بعضها بالموجود بشرط قيام الآخر بذلك الموجود والقايل

على تقدير كونه حالا لا يجوز ان يكون قائما بالاحوال والا لم يكن بعض الاحوال قايما بالموجود
هف وقوله الا اذا قيل ان خصوصيات ايضا سلوب هذا لا يكون عونا للقائلين بالحال بل يبطل
مذهبهم فان خصوصيات الاحوال لو كانت عدمية يلزم ان يكون الاحوال معدومة وهو باطل
عندهم قوله المرصد الثاني في الماهية قال في شرح المقاصد هي
لفظا مشتق عما هو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية
ما به يجاب عن السؤال بكم هذا الكلام فعلى هذا كان اصل الماهية ماهوية استثقلت
الكسرة على الواو فنقلت كسرتها الى الهاء بعد حذف الهاء ثم حذفت الواو والياء فيها مصدرية لها
فاطلق المصدر على ما به الشيء هو هو مبالغة واما نسبية فيقتضي ما كان موصوف مؤنث مثل
ان يقال ذات ماهية اي ذات منسوبة الى ما هو قوله في تمييز الماهية عما عداها اعلم ان كلام
المص هنا يحتمل وجهين احدهما ان يراد به تمييز نفس الماهية عما عداها على معنى انه وان كان ما عداها
في نفس الامر لكنه لم يعلم انه نفس الماهية او داخل فيها او خارج عنها فيحتاج الى ايراد الطريقين اللذين
قد بين لكل منها منهاج يعلم انه ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها وثانيهما ان لا يراد به تمييز نفس
الماهية عما عداها بل يراد به تمييز حالها عما عداها على معنى انها كانت معلومة لنا وكذا كون ما عداها
خارجا عنها وعارضا لها معلوم لنا ايضا لكن اذا نسبناها اليها وقد اعتبرناها من حيث هي هي
يجب ان يكون هو محمولا عليها بطريق الايجاب او لا يجب ان يكون عليها كذلك
فاحتيج الى هذا التفصيل الآتي الى آخر المقصد ويؤيد الاحتمال الاول ظاهر عبارة المص حيث
قال في تمييز الماهية عما عداها وحيث قال مغايرة لما عداها ويؤيده ايضا تلخيصا ذكره الشارح من قوله
فليست نفسها ولا داخلة فيها ومن قوله لو كان شيء منها نفسها او داخلا فيها لما امكن الخ ويؤيد
الاحتمال الثاني ظاهر قول المص سواء كان لازما لها او مفارقا عنها فانه يشعر ان يعلم اولا ان ما عداها
عارض لها سواء كان لازما لها او مفارقا عنها ثم ينسب هو اليها ثانيا اما بالايجاب او بالسلب
ويؤيده ايضا ما ذكره الشارح من قوله على معنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها
فان هذا المذكور على الاحتمال الثاني لا يؤدي الى المصادرة واما على الاحتمال الاول فهذا المذكور
يكون عين المطلوب فذكره في اثناء الدليل مصادرة ويؤيده ايضا ما ذكره التفتازاني حيث قال

هو دون تغاير المعروض والعارض اذ هو يدل على انه قد علم اولا عروض احدهما للآخر وخروجه عنهما ثم اعتبر النسبة بينهما ثانيا ولا يذهب عليك ايضا انه لو كان المراد هو الاحتمال الاول فالمناسب ان يكون قوله فان الانسان من حيث هو انسان الخ تعليلا ويكون قوله فاذا سئل بطرفي النقيض الخ تفريعا على ما قبله ولو كان المراد هو الاحتمال الثاني فالمناسب ان يكون هذان القولان تفصيلا لما قبله ويكون الفاء ح تفصيليا هذا والاولى ان يكون مختار الشارح هنا هو الاحتمال الثاني لما عرفت انه يلزم المصادرة على الاحتمال الاول وايضا يكون ح قوله بل هي امور زائدة الى قوله مما لا حاجة اليه لملاحظة اخرى بيانا للشئ بما يساويه في المعرفة والجهالة كما لا يخفى وايضا ان كنا نعلم الماهية بكنهها فلا حاجة بنا الى هذا البيان وان كنا لم نعلم الماهية بكنهها فلا يفيدنا هذا البيان اصلا فانه ح يحتمل ان يكون تلك الامور نفس الماهية او داخلها واما في الاحتمال الثاني فيمكن اختيار الشق الاول من هذا الترديد ومنع الملازمة فانا بعد ما لاحظنا الماهية بكنهها وبعوارضها ربما نحتاج الى بيان كون تلك العوارض قد تكون هي بحيث تحمل على الماهية وقد يكون بحيث لا تحمل عليها باعتبارات مختلفة فان قيل هل يمكن حمل كلام الشارح هنا على الاحتمال الثاني قلنا نعم الا انه تأويل في الجملة وهو ان يكون ذكر قوله فليس نفسها ولا داخلا فيها استطرادا ولمجرد التنبيه فيما يعرض كونه معقولا بالكنه فتأمل قوله هو بها هو اي الحقيقة هي ما به يكون الشئ ذلك الشئ في نفسه وبالنظر الى ذاته ويكون هو كافيا في كون ذلك الشئ ذلك الشئ فعلى هذا لا يرد النقض بالعلة الفاعلية اما بالنسبة الى من قال الوجود زائد على الماهية فلان الفاعل ما به يكون الشئ موجودا لا ما به يكون الشئ ذلك الشئ واما بالنسبة الى من قال الوجود عين الماهية فلان الفاعل عنده هو ما به يكون الشئ ذلك الشئ في الخارج لا ما به يكون الشئ ذلك الشئ في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا يرد ايضا النقض بالجزء الذاتي فانه لم يكن كافيا في كون الشئ ذلك الشئ بخلاف الماهية ثم لا يخفى ان مبنى الكلام هنا هو الاكتفاء بالتغاير الاعتباري بين الشئ وماهيته قوله والحقيقة الكلية تسمى ماهية الظاهر ان لفظ الماهية تدل على الكلية بالتضمن وليس كذلك اذ المشهور ان لفظ الماهية يدل على الكلية بالالتزام فمراده ان الحقيقة من حيث انها جزئ عن المشخصات تسمى ماهية فيلزمها

الكلية

الكلية واما ما كان فاطلاق لفظ الماهية على الماهية المخلوطة المشخصة يكون مجازا كما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله وبالجملة اذا لوحظ الخ ناظر الى قوله بل هي امور زائدة له وقوله وايضا لو كان ناظر الى ما ذكر قبل ذلك من قوله فليست الماهية موجودة ولا معدومة له ففي الكلام لف ونشر من غير ترتيب قوله لكن باعتبار آخر اي غير اعتبار كونه جزءا قوله اي ليس شيئا من الالف واللاالف نفس الماهية ولا داخلا فيها هذا اذا كان الالف من عوارضها كما هو الظاهر هنا واما اذا اريد بالالف ما يتناول الجزء الذاتي ايضا فيقال مثلا الانسان هل هو حيوان او لا حيوان فان اجيب عن هذا السؤال بنقيضيه قلنا لا هذا ولا ذاك اي ليس شيء منهما نفس الماهية قوله فان قيل الانسانية التي لزيد الخ هذا زيادة تفصيل احوال الماهية بالنسبة الى الامور العارضة لها فلذا قال الشارح كلها عوارض له قوله لكان اظهر وانما قال اظهر ولم يقل صوابا لان كونها في زيد من العوارض ايضا كما ذكر قوله خارجا عن الماهية يلحق لها له اي فح لا يلزم ما ذكرتم من كون الشخص في آن واحد في مكانين وانما يلزم ذلك لو كان كون الانسانية واحدة وكونها متعددة نفس الماهية او داخلا فيها وليس كذلك كما عرفت قوله في اعتبار الماهية بالقياس الى عوارضها يعني ان اخذ الماهية بهذه الاعتبارات لم يكن قسما لها حقيقة ح يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره كما توهموا وهذا كما يوضح التصور بشرط شئ وبشرط لا شئ ولا بشرط شئ قوله وبشرط شئ اشارة الى انه يعتبر القيد خارجا في ذات الماهية المخلوطة واما المجموع المركب من العارض والمعروض فهو بالحقيقة ماهيتان وكلامنا في الماهية الواحدة والا يلزم بطلان الحصر في هذه الاعتبارات الثلث قوله وهو ان الشخص الخ يعني ان الموجود في الخارج هو الشخص دون الماهية المخلوطة او المجردة او الماهية من حيث هي وذلك لانه يعتبر عدم حصول التشخص للمجردة ويعتبر عروضه للماهية المخلوطة ويكون عارضا للماهية من حيث هي هي في العقل لا في الخارج فلا يتصور وجود الماهية بايتي معه كان على ما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية

المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية قال في شرح المقاصد ورد بان هذا
لا يمنع كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق
فان قيل لا معنى للماخوذ بشرط لا شيء سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا
نعم لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عنها
ذكره هذا كلامه وانما لم يلتفت الشارح الى هذا الرد لانه مردود بان الماهية التي
يعتبرها العقل بشرط لا شيء يمتنع وجودها في الخارج قطعا فان من جملة عوارضها
الوجود والتشخص ولا يتصور كون الماهية مقرونة بالوجود والتشخص حال كونها موجودة
في الخارج والا يلزم ان يكون للماهية وجود قبل الوجود وتشخص قبل التشخص
قوله والحكم على شيء لابد ان يكون قيل يمكن لحصول الحكم تصور المحكوم عليه
بامر عارض له فلا يلزم وجود نفس ماهية المحكوم عليه في الذهن كما زعم وانت خبير بان الماهية
المجردة من الملحوظات الاعتبارية وان هذا المفهوم المتصور هو نفس ماهيتها ثم اتصافها بكونها
مجردة انما يكون بحسب الفرض والتقدير لا بحسب نفس الامر وهذا لا ينافي كونها موجودة في الذهن
بحسب نفس الامر كما هو حال ماهية مفهوم المعدوم في الذهن مثلا فانها موجودة في الذهن
وان كان اتصافها بمفهومها فرضيا وقوله عن الامور الخارجية اراد بها ما كان الخارج
ظرفا لنفسه او لوجوده لا ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان كما زعمه صاحب المقاصد
وظاهر ان كلا من الوجود الخارجي والتشخص الخارجي مما كان الخارج ظرفا لنفسه فكان
مندرجا في القسم الاول من القسمين المذكورين قوله باللواحق الذهنية فاللواحق
الذهنية ما كان الذهن ظرفا لقيامه بموصوفه ولحوقه اياه واللواحق الخارجية ما كان
الخارج ظرفا لقيامه به ولحوقه اياه والعوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا للموصوف
من اللواحق الذهنية ويعتبره عارضا له فهذا اخص من اللواحق الذهنية ثم لابد من ان يعلم
انه لا يعتبر اللواحق الذهنية في كون الماهية مجردة ولا في كونها من حيث هي هي والا يلزم
امتناع وجود الماهية من حيث هي في الذهن لان وجودها في الذهن ايضا
من اللواحق الذهنية ثم يكون الموجود في الذهن دائما هو الماهية المخلوطة دون الماهية

المجردة

المجردة ودون الماهية من حيث هي هي وانه باطل بالاتفاق فالحاصل ان المخلوطة
ما اعتبر فيه عروض اللواحق والمجردة ما اعتبر فيه عدم عروض اللواحق والماهية
من حيث هي هي ما لم يعتبر فيه شيء من ذلك فتامل قوله وذلك ظاهر اذا كان التركيب
في الاشخاص خارجيا لك قد عرفت في بحث الوجود ان الوجود عارض لزيد مثلا لا من
حيث انه موجود او معدوم ولا من حيث انه كلي او جزئي ولا من حيث انه واحد
او كثير الى غير ذلك فعلى هذا فالموجود في الخارج او في الذهن ليس الا الماهية من حيث هي
ولعل الشارح اعتبر الكلية في الماهية من حيث هي او اعتبر وجودها في ضمن الاشخاص
حتى يحصل التركيب بحسب الخارج لكن الامر ليس كذلك والاولى ان يكون ماهية من حيث
هي هي والكلام فيها انها قد تكون عين الاشخاص وهذا لا ينافي كونها من حيث هي هي
وسيجيء ما هو تتمة لهذا ان شاء الله تعالى قوله بان الانسان له اي بان الانسان الموجود
حال وجوده قابل للمتقابلات التي هي مثل الوحدة والكثرة والطول والقصر والقيام
والقعود الى غير ذلك فلا يرد عليه ان الانسان قابل للوجود والعدم فيكون مجردا عن الوجود
ايضا وانما لم يتعرض لوجوده لان وجود الانسان بديهي وقد يقال هذا الاحتجاج
انما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة لا عن لوازم الماهية وبهذا التقدير لا يثبت
التجرد الذي نحن بصدده وقد عرفت ان المجردة ما يعتبر تجردها عن جميع العوارض اللازمة
والمفارقة وانه لا شيء من الماهيات المجردة بموجود في الخارج وزعم افلاطون
ان هذه السالبة الكلية غير صحيحة فان من الماهيات المجردة ما يكون في نفسه مجردا
عن العوارض المتقابلة ومع ذلك يكون موجودا في نفسه كالانسان مثلا فانه مندرج
في الماهية المجردة بالمعنى المذكور اولا وانه في نفسه مجرد عن العوارض المتقابلة ايضا
كما ذكر من ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فالقول بوجودها قول
بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وسيجيء ابطاله ان شاء الله تعالى قوله ويسميه
رب النوع فيه ان كونه قابلا للمتقابلات كما ذكر هو ان يكون نسبته متساوية الى جميع الامور
المتقابلة قوله ومع ذلك فلا بد اي ومع ذلك الحكم لا يثبت المطلوب اذ لا بد من وجود البسيط فيه

وقوله اى المتعدد اى الذى يكون معروضا للتعدد كالدراهم مثلا وقوله وانه
محال اذا كان فى زمان متناه لا يخفى ان تعقل امور غير متناهية مرارا غير متناهية
يكون محالا للنفس الانسانية ولو كان زمانها غير متناه فلعل المراد تعقل الامور الغير المتناهية
بدون اعتبار كونها مرارا غير متناهية فى المرتبة المعقولة بالكنه يعنى انا لا نعلم كونها معقولة
بالكنه اذا اعتبر ماهية مركبة منها اى ماهية مركبة من هذين الامرين المتباينين فقط
وقوله كالجسم الابيض وهذا اعنى كون الجسم اعم مطلقا من الابيض مبنى على ما هو المشهور
من ان المتصف بالسواد والبياض حقيقة هو الجسم دون سطحه فانهما اعنى السواد
والبياض يوجدان فى عمق الجسم ايضا وقوله او لا يتقوم العام بالخاص وهو على قسمين كما ذكرهما
المص والشارح وقوله اعتبر اضافتها لنوع وقوله يمتنع ان يكون بين اجزائه عموم من جهة
وذلك مبنى على ما سيجئ فى المقصد العاشر من وجوب حاجة بعض الاجزاء الى البعض
فى الماهية الواحدة وحدة حقيقية ان شاء الله تع وقوله فلا استدراك اصلا
فلذا كان لكل واحد منهما مثال مخصوص على حدة كما يذكره وقوله اعتبر اضافتها الى الفاعل
اشارة الى ان المضاف اليه خارج وان كانت الاضافة داخلة فيه فيكون مركبا اعتباريا
وقوله هو الغاية المتصورة من تلك الحلقة فهذه الغاية تكون خارجة عن تلك الحلقة وداخلة
فى ماهية الخاتم قوله كالجسم المركب من الهيولى والصورة قيل هذا المثال لم يكن مطابقا
للممثل له لانه مركب اما من العلة الصورية مع معلولها او من العلة المادية مع معلولها
فلا يكون من القسم الثالث كما زعم ولا يخفى عليك ان هذه مغلطة فان العلة ما يحتاج اليه وجود
الشئ فى نفسه وليس كل من الهيولى والصورة يحتاج اليه وجود الآخر فى نفسه بل يكون احتياج
الهيولى الى الصورة فى بقائها مثل احتياج المزاج الى الجوهر فى بقائه ويكون احتياج
الصورة الى الهيولى فى تشكلها وتشخصها كما يحتاج الجسم الى المكان فى تحيزه ولا شك ان
ما يحتاج اليه الشئ فى صفة من صفاته لا يلزم ان يكون علة لوجود ذلك الشئ فى نفسه وانما يكون
علة لاتصافه بتلك الصفة وسيجئ تمام الكلام فى الجواهر قوله فان النفس الناطقة والبدن
لا يتمايزان حسا اه وقد يفرق بين المثالين بان البدن يكون محسوسا دون النفس الناطقة

هو القوم او الحيوان اى الحصة الحيوان نوعا قيد من كون [illegible] الحيوان

والصورة لا يكون محسوسة بدون الهيولى ايضا وهذا الفرق غير ظاهر فان كون وضع الهيولى
والصورة واحدا لا يقتضى كون الهيولى محسوسة لا اصالة وهو ظاهر ولا فى ضمن
احساس الصورة لجواز ان يكون الصورة مما لا يحس بوجه من الوجوه فلذا احتاج
فى اثباتها الى البيان نعم يمكن ان يجاب بان المراد بالصورة ههنا الصورة النوعية
فح لا يكون شئ من الهيولى والصورة النوعية محسوسا اصلا بخلاف الانسان
المركب من النفس والبدن اذ يكفى ههنا كون البدن محسوسا فيكون هذا تنبيها على ان القسم
الذى يكون اجزاؤه متمايزة بحسب الخارج يتناول ما يكون المحسوس بعض اجزائه
فقط وقد يحمل النفس على انه يراد بها الهيكل المحسوس كما ذهب اليه بعض المتكلمين
فح يكون كل من جزئيه محسوسا فتامل وقوله تركيبا اعتباريا من الروح والجسد
الروح عندهم هو البخار اللطيف فيكون هذان الجزءان من قبيل الاجزاء الحقيقية
ويكون التركيب منها اعتباريا بناء على ان المجموع المركب منهما وحدة اعتبارية لا حقيقية
والماهية الاعتبارية قد يكون جميع اجزائها او بعض اجزائها اعتباريا وقد يكون
جميع اجزائها موجودة ولكن يكون وحدتها اعتبارية لا حقيقية فافهم وقوله
ومن ترتيب مخصوص ولعله لم يعتبر ههنا صورة السرير والا فهى من الماهيات الحقيقية بل هى
من المحسوسة ايضا دون الاضافية الاعتبارية كما ذكره قوله وسلب الشئ عن نفسه محال
لا يقال سلمنا ان سلب الشئ عن نفسه محال لكن عدم الجاعل ايضا محال لان الجاعل
هو الواجب تع واذا كان عدم الجاعل محالا فلم لا يجوز ان يستلزم المحال ذلك المحال
الذى هو سلب الشئ عن نفسه لانا نقول عدم الجاعل يتصور على وجهين احدهما هو عدم الجاعل
فى نفسه والثانى هو عدم تعلق جعله بالماهية وظاهر ان الثانى ليس بمحال فلم يجز ان يستلزم المحال
والا يلزم ان يكون محالا ايضا هف قوله ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع
فى الخارج قد يناقش فيه بان القائل بمجعولية الماهية يقول ان كون الانسانية
انسانية فى نفس الامر انما هو بجعل الجاعل لا ان كون الانسانية انسانية فى الخارج بجعل الجاعل
فاعتبار الخارجية ههنا مما لا وجه له اصلا وانت خبير بان الموجبة المطلقة التى اعتبر

ان يكون موضوعها اعم من ان يكون موجودا فى الخارج او فى الذهن اعم
من الموجبة الخارجية فيكون السالبة الخارجية اعم من السالبة المطلقة لان نقيض
الاخص اعم من نقيض فلا مانع ان يجار هذا الاعم ويقول لم لا يجوز ان يكون صدقه
لعدم الموضوع فى الخارج واما الاخص فقولنا ليست الانسانية الموجودة فى
الخارج او فى الذهن انسانية فهو ليس بصادق لجواز ان يكون الانسانية فى الذهن
انسانية فيه ولا يكون الانسانية فى الخارج انسانية فيه فيصدق السالبة الخارجية
دون المطلقة كما ترى وقوله اذ لو لم يكن الماهية لخ اى لو لم يكن الماهية
الممكنة مجعولة لم يكن شئ من الماهيات مجعولة اصلا اذ الماهيات اما واجب او ممكن او ممتنع
فاذا لم يكن الممكن مجعولا لم يكن غيرها مجعولا بالطريق الاول ثم يرتفع المجعولية مطلقا
لان ما فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية الماهية به فهو ايضا ماهية وان كانت
ممتنع الوجود فى الخارج فظهر ان الماهيات الممكنة مجعولة فى الجملة واما كون جميع الماهيات
الممكنة مجعولة فلم يظهر بهذا التقرير الذى اعتبره المص هنا كما ذكره الشارح وقوله
وهو الوجه الخاص من ادعى ان مجعولية الاخص يستلزم مجعولية الاعم فعليه
البيان كما من ورائه المنع واما المجعولية الضمنية فلا عبرة بها فان مرجعها الى المجعولية
الاخص كما لا يخفى وقوله اى الامكان لا يعرض للبسيط ثم لابد ان يكون اجزاء
المركب ممتنعة عن التعدد والاثنينية فى ذواتها ولا اشكال فى ذلك كما توهم
وقوله بل كيفية نسبة يعنى ان الامكان هو سلب الضرورة عن النسبة الايجابية
او السلبية فيكون السلب المذكور كيفية عارضة للنسبة المذكورة وقوله ليوضح ما ذكرتم
وهو قوله بخلاف الماهية البسيطة وقوله فى دفع الاعتراض اى فى دفعه
بمنع الملازمة المذكورة فيه فقوله المجعول انضمامها او وجودها سند للمنع فالجواب
بان يقال الوجود المجعول يمكن اعتباره بالنسبة الى البسائط ايضا لا يفيد ههنا
اذ يمكن منعه ايضا كما لا يخفى قوله والاعتراض المذكور معارضة قد يناقش بان
النقض الاجمالى شاهد وجهين الاول جريان الدليل فى موضع مع تخلف الحكم عنه والثانى

ان يستلزم

الاعم

كانت

ان يستلزم الدليل محذورا والمنفى ههنا هو الاول دون الثانى وانت خبير بان دليل المعترض
ههنا هو القياس الاستثنائى المشتمل على رفع التالى ليستدل به على رفع المقدم وظاهر ان
رفع المقدم هو المطلوب ههنا ولا تعرض ههنا لدليل الخصم الذى هو المعلل ههنا الا بواسطة
ابطال مطلوبه ومثل هذا يسمى معارضة لا نقضا اجماليا لكن النقض الاجمالى على الوجه
الثانى هو ان يتعرض للدليل باستلزامه محالا بدون التعرض لابطال المطلوب اولا ثم
غير تعرض للدليل وقوله بل لمطلق الوجود اى بل المدخل انما هو لمطلق الوجود فالحكم
بالضرورة ان ما لا وجود له اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن لا يتصف بشئ
من العوارض اللازمة او المفارقة كما ذكره الشارح فى مواضع قوله وهذا
التزام منه بالمعقولات الثانية الظاهر ان الحصر فيه غير حقيقى وان القسمة بينه وبين
القسمين الاولين قسمة اعتبارية لا حقيقية كما توهم وذلك لان الامكان مثلا من
المعقولات الثانية مع انه لازم لماهية الممكن ايضا فان ماهية الممكن اينما وجدت
يكون متصفة بالامكان اتصافا عقليا على معنى ان العقل يكون ظرفا للاتصاف
بالامكان وكذلك الحدوث من المعقولات الثانية مع انه قد ذكر فى القسم الثانى فعلى
هذا يكون النسبة بين القسم الثالث وبين القسمين الاولين عموم من وجه لاجتماع
لاجتماع الثالث مع الاول فى امكان زيد الموجود فى الخارج ووجود الاول
بدون الثالث فى زوجية الاربعة الموجودة فى الخارج اذ هى فى الخارج تكون منقسمة
الى متساويين ووجود الثالث بدون الاول فى الذاتية والعرضية مثلا فانه
فان هذين المعنيين ليسا بلازمين لماهية معروضهما وذلك لان ماهية الحيوان مثلا
لا يقتضى ان يكون جزءا محمولا لما تحته او خارجا محمولا ايضا فلم يكن الذاتية
والعرضية لازمة لماهية ولاجتماع الثالث ايضا مع الثانى فى الحدوث ووجود
الثانى بدون الثالث فى التناهى مثلا ووجود الثالث بدون الثانى فى الامكان مثلا
وقوله الاحتياج الى الفاعل اى الاحتياج بالفعل الى الفاعل المفيد
لوجود الخارجى هذا الاحتياج من لوازم الوجود الخارجى دون الذهنى الماهية
من حيث هى

واما قولهم الامكان الذى هو لازم الماهية علة لاحتياج الممكن فمعناه انه علة
لاحتياجه الى المؤثر بمعنى انه بحيث لو وجد لاحتاج الى علة وسيجيء اعتراض الشارح
عليه فى هذا الدرس ان شاء الله تعالى **قوله** وابعد من ذلك وانما كان ابعد منه
اذ يتوجه عليه ايضا مثل ما ذكره الشارح من قوله فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير
فايدة ومع ذلك ان ما ذكره الامام مما لا يتصور فيه النزاع اذ لا يقول عاقل بان المجعولية
نفس الماهية الممكنة او داخل فيها مع كونها قابلة لعدم المجعولية ايضا وقد يقال فى بيان
بعده ان هذا البحث كان معلوما فى اول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانيا ولا يخفى
ان هذا البحث قد كان جاريا فيما بينهم قبل تاليف المواقف فليس قياس بعد ترتيبهم
على بعد ترتيب المواقف **قوله** على ان حاجة بعضها الى البعض الخ متعلق بقوله فى هذا
هذا المقصد ان يوخر عن التاسع اى على ان هذا المقصد مستدرك فان حاجة
بعضها الى بعض لا يجب ان يكون بتمامه به كما ذكر فيجب ان يراد بها الاحتياج المطلق
وقد علم حاله فى المقصد التاسع فلا حاجة الى ذكر هذا المقصد اصلا **قوله** اى او خارجة
عنها وانما فسر الذاتى بهذا التفسير ليتناول نفس الماهية واجزاء المباين والجزء المحمول جميعا
قوله بان تشارك غيرها اى بالعلم بان تشارك مع غيرها وانما ترك ذكر العلم ههنا بناء
على انه اكتفى بذكره آنفا **قوله** مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها واما تركيب الافراد
والهويات الشخصية فلا كلام فيه اذ الكلام فى تركيب الماهيات واطلاق الماهية على
الاشخاص خلاف الظاهر والمتعارف **قوله** وكذلك الوجود ناظر الى قوله او سلب هذا
اذا كان الوجود طبيعة نوعية ظاهر واما اذا كان عرضا عاما للوجودات المخصوصة
المختلفة الحقايق فكونها نفس الماهية انما يكون بالنسبة الى الحصص الحاصلة فى ضمن تلك الوجودات المخصوصة
قوله فى الثبوت اى الثبوت الذى هو نفس ماهية الوجود كما اشار اليه بقوله ليس مفهومه الا
الثبوت **قوله** قالوا هذا الحكم الكلى الخ هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ما ذكرتم
اثبات للمطلوب اليقينى بالتمثيل الذى هو مفيد للظن **قوله** اى صور نوعية
يعنى انها من مقولة الجوهر **قوله** جعل جزء من المجموع فيه تنبيه على انه ليس يلزم ان يكون

المطلق م

المخصوصة

كل جوهر مع عوارضه ماهية حقيقية كما توهم بل اللازم هو جواز ان يكون بعض الجواهر
مركبا من الجوهر والعرض الذى يتوهم بذلك الجوهر كما ذكره الشارح **قوله** فتامل وتعقل وجهه
هو ان المركب من الجوهر والعرض لا يكون جوهرا حقيقيا بل ولا يكون واحدا حقيقيا ايضا
منه **قوله** الحقيقية الوحدة هذا مثل قولهم الحسن الوجه وانما احتاج ههنا الى ذكر قيد
الوحدة فان العسكر من الماهيات الحقيقية لكنه ليس من قبيل الماهيات الحقيقية الوحدة
بل هو من قبيل الماهيات الاعتبارية الوحدة والكلام فى اجزاء الماهية
الحقيقية الوحدة سواء كانت موجودة فى الخارج او فى الذهن كالمركبة من الجنس
والفصل **قوله** حقيقة واحدة كذلك **قيل** ان قوله حقيقة واحدة بالنصب على
انه تميز او حال وقوله كذلك بالرفع على انه خبر ان والحق ان الخبر هو قوله حقيقة واحدة وان
قوله كذلك فهو مفعول مطلق لقوله واحدة بناء على ان المشار اليه بذلك هو قوله وحدة
حقيقية ثم ان هذه القضية كلية لا مهملة كما توهم ايضا فان ما هية مركبة من الجنس والفصل
يكون وحدتها حقيقية لا اعتبارية سواء كانت تلك الماهية موجودة فى الخارج كالانسان او لم تكن كالعنقاء وكالجنس والفصل ونحوهما
لا يقال العسكر ايضا وحدتها حقيقية اذ يقال عسكر واحد مثلا لانا نقول الواحد وحدة
حقيقية هو ما يكون شخصا واحدا حقيقيا او نوعا واحدا او جنسا واحدا كذلك والعسكر
ليس شخصا واحدا حقيقيا وهو ظاهر ولا نوعا واحدا او جنسا واحدا ايضا اذ العسكر المخصوص
ليس امرا كليا **قوله** وفى عبارة الجواب استدراك لعل ما ذكره اولا انما كان
لا يراد سند المنع بوجه آخر فيكون كل من الوجهين سندا على حدة او يكون ما ذكره اولا تمهيدا
لما يذكره بعده لزيادة التقرير والايضاح **قوله** ثم ان المتبادر ههنا لانه يجوز ان يراد
بما ذكر ان يكون الفصل علة ناقصة للجنس على معنى ان الفصل يحصّل الجنس ويجعله عبارة عن تمام
الماهية النوعية **قوله** وانما المستلزم للمعلول الخ اى وانما الذى يجب استلزامه للمعلول
هو العلة التامة بخلاف العلة الناقصة كما ذكره واما الجزء الاخير من العلة التامة
كصورة السرير مثلا فهو فى حكم العلة التامة كما ذكر فى بعض المواضع **قوله** والامام يعقل الجنس
بدون فصل من الفصول قد نقل عنه انه قال والاولى ان يقال والامام يعقل الفصل بدون الجنس

واحدة م

كلا ج

انما ذكر الثانى م

وبذا المنقول ليس بجيد فان اللازم من كون الفصل علة لوجود الجنس فى الذهن
هو ان يتوقف وجود الجنس على الفصل الذى فرضناه علة فلم يعقل وجود الجنس بدون
الفصل وبذا ظاهر واما انه لم يعقل الفصل بدون الجنس فذلك مبنى على كون
الفصل علة تامة وهو ممنوع ههنا وقوله الماهية الموجودة فى الخارج الظاهر
ان القول بوجود الماهية فى الخارج لا يخلو عن المسامحة على ما مر ويجيء ايضا ان الموجود
فى الخارج هو الاشخاص دون الماهية من حيث هى وقوله لم يتصور حمل هذه
الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة اى لكن اللازم باطل اذ يحمل بعض من هذه الامور
الاربعة على بعض آخر منها وذلك البعض المحمول هو الحيوان او الناطق او الانسان دون
زيد فان الوجدان الضرورى يشهد ان الجزئى لا يحمل على شيء اصلا الا بتأويله
بمفهوم كلي كما سمعته من الشارح فى مواضع وقوله فان الصورة العقلية تؤخذ تارة لا
وبالجملة انه يعتبر فى كون الحيوان الجنس عين النوع شرطان احدهما انضمام الناطق اليه
والثانى مطابقتها للانسان بحيث يكون جميع هذه الامور الثلثة امرا واحدا فى الخارج
واما الحيوان المأخوذ بشرط لا شيء فانه يعتبر فيه التجرد عن الشرط الثانى لا عن الشرط
الاول والحيوان المأخوذ لا بشرط شيء لا يعتبر فيه شيء من الشرطين المذكورين اصلا
وان كان حمله على الانسان موقوفا على اعتبار الشرطين المذكورين وقوله وكذا
الفصل اى يعتبر فيه ايضا هذه الاعتبارات المذكورة فى الجنس وقوله فلا يحمل بعضها
على بعض اى لا يحمل شيء من هذه الثلثة اعنى الجنس والفصل والنوع على آخر منها وقوله
لكن ينتزع العقل منه اى ينتزع العقل هذه الصور من ذلك البسيط لا باعتبار
امور خارجة عنه بل باعتبار ذاته على وجه يطابق كل واحدة منها على ذاته اى يكون كل
واحدة منها عينه فى الخارج بخلاف البسائط العقلية كالاجناس العالية مثلا
فان العقل انما ينتزع الصور منها باعتبار عوارضها لا باعتبار ذواتها على الوجه المذكور
فتامل قوله وكلاهما محالان وقد يمنع استحالة الثانى بان يقال كما جاز ان يوجد
اجزاء الماء مثلا بوجود واحد فى الخارج وهو وجود الماء فليجز ايضا ان يوجد الجنس والفصل

بوجود

بوجود واحد فى الخارج وهو وجود الماهية والا فما الفرق بينهما وانت خبير بان
المفروض ههنا هو ان لكل من الجنس والفصل حقيقة مخالفة لحقيقة الآخر بخلاف
اجزاء الماء اذ ليس لها حقايق مختلفة بل كونها اجزاء انما هو فرضي لا بالفعل
ثم انه لا شك فى استحالة وجود الكل بدون الاجزاء التى هى مختلفة بالفعل بخلاف
وجود الكل بدون وجود الاجزاء التى هى اجزاء فرضية قوله انما يصح فى الذاتيات
هذا الحصر حقيقى لا اضافى كما توهم وذلك لما عرفت فى صدر هذا المرصد ان لفظ
الهوية يطلق على الحقيقة الجزئية وعلى الوجود الخارجي وايا ما كان فالاتحاد فى الهوية
انما يصح فى ذاتيات الشيء دون ساير محمولاته العرضية سواء كانت امورا وجودية
او عدمية فان مبدأ الحمل وان كان داخلا فى مفهوم كل واحد منها لكنه خارج عن ماهية
ذلك الشيء فلا يمكن ان يتحد معه لا فى حقيقته الجزئية ولا فى وجوده الخارجي فان قيل
ما وجه تخصيص الامور العدمية بالذكر ههنا حيث قال دون الامور العدمية قلنا
لعل وجهه هو التنبيه بالبعيد على الابعد فانه لما وجب ان يكون المحمولات العدمية
غير متحدة بموضوعاتها فى الهوية مع انه ليس لمبدأ الحمل ههنا وجود مستقل وجب ان يكون
المحمولات الوجودية غير متحدة بموضوعاتها فى الهوية بالطريق الاولى فان مبدأ الحمل ههنا
كان له وجود مستقل عارض للموضوع قوله متحدان ذاتا اى سواء كانا متحدين
هوية كالجنس والفصل او لم يكن وعلى التقدير الثانى فاما ان يكون مبدأ الحمل امرا وجوديا
كالاسود او لم يكن كالاعمى ثم انه على تقدير ان يكون ذات الاسود او ذات الاعمى متحدة
بذات الانسان مثلا لا يلزم ان يكون ذات السواد او ذات العمى متحدة بذات
الانسان ايضا وقوله بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة اى ان ما حملا
عليه بالمواطاة ذات واحدة ولا يلزم من هذا توقف الشيء بنفسه كما توهم فان
معنى الحمل بالمواطاة اعنى الحمل بهو هو امر مشهور فيما بينهم لكن المقصود ههنا بيان حقيقة
حمل احد الشيئين على الآخر حملا بالمواطاة بان يقال هو ان يكون ما حملا عليه ذاتا واحدة
لكن هذا اذا كان المحكوم عليه امرا كليا كالانسان بحيث يكون الحكم هناك على الافراد

واما اذا كان المحكوم عليه جزئيا حقيقيا كذات زيد مثلا او كان المحكوم عليه كليا ولكون
الحكم على نفس مفهومه مثل قولنا الانسان نوع فيعلم حاله بالمقايسة على ما ذكره قوله
مما لا شبهة فيه فان جميع الصفات السلبية كذلك مثل قولنا الله تعالى ليس بجسم ولا متحيز ولا عرض
قوله اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها فى العقل اى اذا حصلت تلك
الاجزاء فى العقل بكنهها اما بالبداهة او بالحد التام فح يكون هذا القسم مركبا فى
العقل من الجنس والفصل وان كان بسيطا فى الخارج وعلى التقديرين لا يمكن حمل كل
واحد من تلك الاجزاء العقلية على المجموع المركب منها فى الخارج وهو ظاهر وكذا لا يمكن
حمل ذلك المجموع العقلى على هذا المجموع الخارجى فان جواز حمل المجموع يتوقف على جواز
حمل كل واحد من اجزائه كما لا يخفى وقوله وانه محال اذ يلزم ح ان لا يكون تمام
الحقيقة العقلية بل يكون تمامها هو مجموع الحقيقتين معا فتامل وقوله والاشتقاق يخرج تمام الحقيقة العقلية
الاجزاء عن الجزئية ح قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالمشتق الامر المنتزع عن الشئ لا المشتق
الاصطلاحى المشتمل على النسبة وانت خبير بان هذا المنع ساقط فانا اذا انتزعنا محمولا
من الجزء المباين كسقف البيت مثلا ونسبنا ذلك المحمول الى البيت فانه لا يمكن حمله عليه الا باعتبار
النسبة الخارجية مثل ان يقال البيت مسقف او ذو سقف ونحو ذلك قوله ان المركب من الاجزاء او ذو سقف
الغير المحمولة ح لا يخفى انه يمكن ان يتركب شئ من اجزاء خارجية متباينة باعتبار التشخص
متفقة باعتبار نفس الحقيقة فعلى هذا يمكن ان يتركب ماهية هذا الشئ من اجزاء المحمولة
الا ان يقال الكلام فى تركب الماهية من الاجزاء الغير المحمولة لا فى تركيب الهوية من تلك الاجزاء
وظاهر ان هذا الشئ ليس ماهية مركبة من الاجزاء الغير المحمولة وان كانت هويته
مركبة من تلك الاجزاء الغير المحمولة نعم قد كانت ماهيته مركبة من الاجزاء المحمولة فتامل
قوله والا كان كل واحد منهما علة للآخر ح ذكر فى شرح المطالع ان هذا انما يتم
لو كان الفصل علة للجنس واما اذا كان علة للحصة فلا لجواز ان يكون الجنس علة لحصة النوع
من الفصل كما يكون الفصل علة لحصة من الجنس فلا يلزم انقلاب المعلول علة لمغايرة
الجنس والفصل حصتيهما ولعل الشارح لم يلتفت الى هذه المناقشة بناء على انه فهم من تعليله

الخارجية كما مر فح يكون كل واحد من الجنس والفصل باعتبار وجوده الخارجى علة للآخر باعتبار
وجوده الخارجى ايضا فيلزم المحال البتة فتامل وقوله واجابوا عنه اى اجابوا بالمنع
المبنى على هذا الترديد الذى يذكره وقوله ان كان هو الجوهر الذى له النطق اى
ان كان هو حقيقة الناطق اعنى ما يكون معروضا لمفهوم الناطق وقوله اثر
من آثار فصله واما لم يقل من آثار فصله المختصة له لعدم اختصاص هذا المفهوم
العارض كما هو الظاهر وقوله فان طبيعة الجنس فى النوع ح هذا اذا كان الكلى الطبيعى
موجودا فى الخارج فى ضمن النوع على ما فهموا يعنى ان طبيعة الجنس فى النوع وان لم يكن
واحدا بالتشخص الا انها امر واحد بالذات ضرورة كونها حصة واحدة قوله
فصلا قريبا للنطق ح وان كون المتحرك بالارادة فصلا قريبا للحيوان انما هو على تقدير
ان يراد بالحركة الارادية ما لا يتناول حركة الفلك مطلقا ايضا وهو الحركة التى لا تكون
على نهج واحد بخلاف حركة الفلك او يراد بالحركة الارادية ما ليس بالايجاب بخلاف
حركة الفلك لا لان الحركات الارادية للحيوانات ايجابية ايضا عند الحكماء كما علم
فى موضعه وقوله ويكفينا اى ولا حاجة بنا الى الاستعانة بالعلية ههنا
حتى نحتاج الى ان نقول بلزوم اجتماع علتين مستقلتين ح وقوله لم يكن لها فصل
بهذا المعنى وذلك لان كل واحد من الامرين المتساويين وان كان مميزا عن جميع الاغيار
لكنه ليس بتام فان مجموعهما وان كان مميزا تاما لكنه ليس بجزء اصلا وقوله تفريعا
على العلية اى يلزم ح توارد العلتين المستقلتين كما مر آنفا وقد يتوهم انه لم لا يجوز ان
يكون كل واحد منهما مستقلا فى التميز ولا يكون مستقلا فى العلية بل يكون مجموعهما
علة مستقلة وانت خبير بان عليتهما انما هى باعتبار تميزهما قوله فيتخلف عنه المعلول
لا يقال هذا انما يصح اذا كان الفصل علة تامة للجنس وليس كذلك بل غايته ان يكون علة
فاعلية والتخلف لا يمتنع فى العلة الفاعلية لانا نقول الجنس لا ينفك عن الفصل فلو كان
علة فاعلية كانت موجبة ومن الظاهر امتناع التخلف فى العلة الموجبة كذا فى شرح المطالع
وقوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد فى الآخر فانه لو وجد جنس كل منهما فى الآخر

لم يتمايز النوعان فی انفسهما اذ المفروض ان هذا الفصل التركيب متحقق فيهما معا وانه
علة موجبة لكل واحد من الجنسين بحيث لا يتخلف عنه اصلا فيجب اجتماع كل من الجنسين
مع هذا الفصل فی كل واحد من النوعين فاين التميز الذاتی فی كل منهما وقوله اذ لو قارن
جنسين فی مرتبة فی مرتبة واحدة الخ لو فرضنا ان يقارن الناطق للجوهر فی نوع الانسان
وللجوهر النورانی فی نوع الملك مثلا وح يكون الحيوان والجوهر النورانی جنسين
فی مرتبة واحدة اذ ليس كل منهما جنسا للآخر وقوله كما يستحيل ان يكون لنوع
واحد جنسان فی مرتبة واحدة كما لو فرضنا ان يكون للحيوان والجسم النامی المنتصب القامة
جنسين للانسان ولعل وجه الاستحالة هو انه يلزم ح ان يكون للبسيط اثران هما الجنسان
المذكوران لكن هذا انما يتم اذا كان الفصل علة تامة للناطق مثلا امرا بسيطا وانه تم
وايضا يلزم ح ان يتوقف كل واحد من الجنسين على الآخر فيلزم الدور كما سيجيء فی آخر
الدرس لكن لزوم الدور الممتنع ههنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون الدور دورا معية
وقوله وح ای وحين تقوم الفصل للنوعين فی مرتبة واحدة كتقوم الناطق للانسان
والملك قوله مشتركا فی الدليل وهو استلزامه التخلف وقوله واذا لم يجز ان يكون
بين اجزائه عموم من وجه هذا بناء على ما هو المشهور كما مر فی آخر المقصد الخامس قوله لانه
لا يتحصل ح كل منها بالفصل وحده مع كون الفصل محصلا للجنس وان لجعله مطابقا للماهية
التامة على ما ذكر فی شرح المطالع فلو فرضنا ان يكون الحيوان والجسم النامی المنتصب القامة
جنسين للانسان فلا يتحصل كل منهما بالناطق وحده بدون الآخر بل يتحصل كل منهما
بالناطق والجنس الآخر كما لا يخفى وقوله فيلزم الدور لا يخفى عليك انه انما يلزم الدور المحال
اذا لم يكن لمجموعهما تحصل واحد فقط بل كان لكل منهما تحصل بالفصل وحده بحيث يكون كل
منهما موقوفا على تحصل الآخر لكن الامر ليس كذلك كما عرفت واما اذا كان لهما معا تحصل واحد
بالفصل فلا استحالة فيه غاية ما فی الباب ان يكون هناك دور معية وانه ليس بمحال
قوله والجواب ان المراد بالمعين الخ الظاهر ان مرجع هذا الجواب الی اثبات المقدمة
الممنوعة باختيار الشق الثانی ويجوز ان يراد به اثبات المطلوب بتقرير آخر للدليل بحيث

يندفع

يندفع عنه المنع المذكور فان قلت سلمنا ان اسم زيد ليس مفهومه مفهوم الانسان
وحده لكن لم لا يجوز ان يكون هوية زيد ماهية الانسان وحدها بحيث يكون التعين
شرطا خارجا عن هوية زيد فح يلزم ان يصدق على زيد انه عمرو كما زعمتم وكذا
لم يثبت كون التعين وجوديا كما هو المدعى لجواز ان يكون الامر العدمی شرطا
للوجودی قلنا اذا لاحظنا هوية زيد من حيث هی وقطعنا النظر عن الامور
الخارجة عن خصوصية هذا الشخص من حيث هو فانا نحكم بالبداهة ان هوية زيد
لا يصدق على عمرو فلا بد ان يكون تعينه داخلا فی هويته بالضرورة ومن ههنا يعلم ايضا
ان الاعراض القائمة بزيد مثل الكم والكيف وغيرهما لا يصلح ان يكون مشخصة لزيد
ومميزة له فی الخارج لما عرفت آنفا ولانه يلزم الدور كما سيجيء فی موقف الاعراض
ان شاء الله واما ما يقال من ان التشخص جزء عقلی للموجود الخارجی كما اعترفتم ولا شك
ان الجزء العقلی للموجود الخارجی لا يجب ان يكون موجودا فی الخارج فمدفوع وذلك
لان الجزء العقلی للموجود فی الخارج اما ان يكون عين ذلك الموجود فی الخارج كما فی
الاجزاء المحمولة او غير ذلك الموجود فی الخارج كما فی الاجزاء الغير المحمولة واياما كان
يلزم وجود ذلك الجزء فی الخارج اما على الاول فلما عرفت ان الشیء الموجود واجزائه
المحمولة متحدة فی الخارج ذاتا وهوية واما على الثانی فلانه لو لم يوجد فی الخارج تلك
الاجزاء الغير المحمولة يلزم تقوم الموجود ذهنا بالمعدوم فيه وانه محال وتعل منشأ الاعتراض [illegible] فی الخارج
قد اورد فی بعض المواضع على القول بوجود الكلی الطبيعی فی الخارج لكنه يتمشى هناك
ولا يتمشى ههنا كما لا يخفى قوله وهما متحدان فی الخارج ذاتا وجعلا الخ لم يرد به
ان مفهوم الماهية ومفهوم التشخص متحدان ذاتا الخ كما توهم فانهما من المعقولات الثانية
كيف يكونان من الموجودات العينية بل اراد به ان معروض مفهوم الماهية فی العقل
كالحيوان الناطق مثلا ومعروض مفهوم التشخص فی العقل مثل هذية زيد مثلا امران متحدان
فی الخارج ذاتا وجعلا ووجودا وان كانا متغايرين فی الذهن فقط وقوله فكذا
صورة الماهية المشخصة الخ هذا اللفظ على صيغة اسم المفعول بخلاف ما ذكر قبله وما بعده

في مواضع تسعة من قوله واعلم الى قوله واحتج الامام فان هذا اللفظ في تلك
المواضع على صيغة اسم الفاعل ثم لا يذهب عليك ان هذه الصورة مشخصة
ثم تسمية الآلة او لانه تنتزع العقل منها صورتان اخريان هما الجنس والفصل
فتامل قوله كان متعين في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه قبل هذا منقوض
بالهيولى فانها موجودة في الخارج مع انها اذا قطع النظر عن الصورة الحالة فيها لا يكون
لا يكون متعينة في نفسها عندهم ويمكن ان يقال الهيولى العنصرية مثلا عندهم امر موجود
متعين في حد ذاته وجزئي حقيقي في نفسه وان لم يكن في حد ذاته واحدا ولا كثيرا ولا متصلا
ولا منفصلا لا يقال هيولى هذا الماء مثلا مغاير لهيولى ذلك الماء بالضرورة فيلزم
الاشتراك وعدم تعينها في حد ذاتها لانا نقول المغايرة المذكورة بينهما انما هي عارضة
للصورة اولا وبالذات وللهيولى ثانيا وبالعرض وكذا الاشارة بهذا او هناك
او بهذا او ذاك انما تتعلق بالصورة اولا وبالذات وبالهيولى ثانيا وبالعرض
فلا ينافي امثال ذلك ان يكون الهيولى متعينة في حد ذاتها غير قابلة للاشتراك الحقيقي
بين الافراد المتعددة وبالجملة ان كل موجود خارجي مع قطع النظر عن غيره
فهو متعين في حد ذاته لا يقبل الاشتراك الحقيقي سواء كان ذلك الموجود واحدا بالوحدة
العارضة له وكثيرا بالكثرة العارضة له وذلك مثل الصور والاعراض او كان واحدا
بالوحدة العارضة للآخر وكثيرا بالكثرة العارضة للآخر وذلك مثل الهيولى وسيجيء
تتمة الكلام ان شاء الله تعالى قوله واما ما يقال له هذا اختيار للشق الاول
ومنع للزوم في قوله لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة له او هو
معارضة لابطال هذا اللزوم المذكور قوله ولو كان له لا يقال لم لا يجوز ان يكون
كل واحد من تلك الكثرة عين الطبيعة بشرط ان ينضم الى الطبيعة في الخارج تشخصات
خارجية بحيث يكون تلك التشخصات خارجة عن كل واحد من تلك الكثرة ايضا لانا نقول
قد عرفت بطلان هذا الاحتمال بقوله وليس مفهوم زيد مفهوم الانسان وحده فتدبر
قوله اما ان يكون عدما للاتعين العدمي له فيه انه لم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه

اللاتعين وجوديا ويكون التعين عدما لهذا الامر الوجودي لا لمفهوم اللاتعين العدمي
حتى يلزم ان يكون وجوديا ولو سلم انه عدم لهذا المفهوم العدمي فلم لا يجوز ان يكون
كلاهما عدميين كالامتناع واللاامتناع على ما هو المشهور قوله واما
ان يكون عدما لتعين آخر الظاهر ان المراد بالتعين الآخر ههنا هو ما صدق عليه
مطلق التعين وهذا لا يناسب ان يكون قسيما لقوله اما ان يكون عدما للاتعين
العدمي لا بتقديره وهو ان يقال واما ان يكون عدما للتعين وح لا يتصور ان يكون
عدما لنفسه فتعين ان يكون عدما لتعين آخر له فعلى هذا يظهر انحصار الترديد
المذكور في هذين الشقين وقوله التعين الآخر مثله منوط به وكذا قوله وهذا مثله
وقوله فيكون هو ايضا وجوديا ممنوع ايضا قوله فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي
وجودا اذ المفروض ان العدمي مقابل للوجودي وان العدم مقابل للوجود فلو كان
العدم والعدمي كلاهما شيئا واحدا لزم ان يكون الوجودي والوجود كلاهما ايضا
شيئا واحدا واللازم ان يكون لشيء واحد امران متقابلان وانه باطل قطعا ثم ان
ما ذكر ههنا ان كان سندا للمنع فالكلام على السند لا سيما ايراد المنع عليه مما لا وجه له
اصلا ويجوز ان يحمل الكلام ههنا على المعارضة في المقدمة فح يتصور ايراد المنع قوله
فلا يكون العدمي مستلزما للعدم لما عرفت ان النسبة بين الوجودي والوجود
بالعموم من وجه فيلزم ان يكون بين نقيضيهما تباين جزئي فيثبت ان كل واحد من
العدمي والعدم لا يستلزم الآخر وفيه المطلوب فعلى هذا يكون تفسير العدمي بما لا يكون
ثبوته لموصوفه بوجوده لا يوجد هذا المفهوم بدون العدم الا في الموجود القائم بذاته
اذ لا يوجد في شيء من الصفات الوجودية وهو ظاهر ويوجد في سائر الامور
العدمية لكن لا يوجد هناك بدون العدم فتعين ان وجوده بدون العدم انما هو في
الوجود القائم بذاته لكن اطلاق العدم عليه خلاف المتعارف قوله وبالجملة
سند آخر ايضا او معارضة في المقدمة كذلك قوله فان قلت الوجودي له
اشارة الى ما اثبات المقدمة الممنوعة بتغيير مراد الامام ههنا وترتيبه على وجه

يندفع به المنع المذكور فكانه قال الامام اذا لم يكن التعين موجودا كان عدميا فلا يرد قول المص لم لا يجوز انه لو كان عدميا لكان علما فرداث رح هذا الجواب بانه لا يصح بناء دليل الامام عليه كما لا يخفى قوله فيتخصص الماهية الظاهر ان قوله فيتخصص بالكل والمعنى انه كما ان الفصل ينضم الى الماهية في العقل فيتخصص الماهية في العقل حال الانضمام كذلك التعين ينضم الى الماهية في الخارج فيتخصص في الخارج حال الانضمام ونظير ذلك ان تخصص حقيقة الجسم في الخارج بانضمام الصورة النوعية او الشخصية اليها في الخارج وبالجملة لا بد لتحقيق ذلك من دليل تام من وراء قوله فاذا النزاع لفظي قد عرفت سابقا ايضا ان الذي ينفيه هذان الوجهان انما هو كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها فيه فما اثبته الحكماء لا ينفيه المتكلمون وما ينفيه المتكلمون لا يثبته الحكماء فمن قال انه صلح بين الخصمين بعد استماع الدعوى فان قيل اذا كانت الماهية والتشخص متحدين في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا فكيف يتصور اقتضاء الماهية تشخصها كما في بعض الماهيات قلنا قد نبهنا ان مفهوم التشخص من المعقولات الثانية وان المتحد في الخارج هو ذاتها لا مفهومها فلم لا يجوز ان يقتضي م...... ذات التشخص من حيث هي هي هذا المفهوم العارض في العقل كما ان ذات الواجب تعالى وهو الوجود الخاص يقتضي الوجود المطلق الذي هو من المعقولات الثانية ثم ان عروض الشيء وقيامه به في العقل لا ينافي كونه لازم الماهية كما في الامكان اللازم لماهية الممكن مع انه من المعقولات الثانية على ما مر فان قيل فما الفرق بين الماهية المذكورة وبين الماهية التي كانت هي عين تشخصها قلنا الفرق هو ان تلك الماهية قابلة لان يفرض صدقها على كثيرين وان لم يمكن صدقها على كثيرين في نفس الامر واما هذه الماهية فهي ليست بقابلة لان يفرض صدقها على كثيرين فيكون اطلاق لفظ الماهية عليها مجازا بخلاف الماهية الاولى وقد عرفت ان الكلية لازمة لمفهوم الماهية فان قيل هل يتصور من الممكنات ما يقتضي تشخصه او ما يكون تشخصه عينه قلنا نعم اذ يتصور ان لا يكون وجوده مقتضى ذاته ولكنه بحيث لو وجد في الخارج كان ذاته مقتضيا لتعينه او كان تعينه عين ذاته قوله الذاهبون الى كون التعين وجوديا ولعل ذكر هذا الوصف لبيان الواقع لا للاحتراز عن كون التعين عدميا والا فيجوز

ان يقتضي م

فاول التصور ان الشخص ... الى الدعوى الذي هو الحق وقد عرفت

ايضا تعليل التعين باعتبار اتصاف الماهية به على القول بانه عدمي مثل ان يقال الاتصاف بالتعين العدمي اما ان يعلل بالماهية او باللازم لها وقوله بخلاف العقول المجردة واما تعلقها بالمادة بالايجاد فذلك بعد وجودها وتشخصها فلا يتصور ان يكون علة لتشخصها والا يلزم الدور بخلاف تعلق النفوس الانسانية بالمادة باعتبار التدبير والتصرف اذ يتصور استعداد المادة بنفس مخصوصة فتفيض عليها تلك النفس من المبدأ الفياض عندهم كما ذكر وقوله قال بعض الفضلاء الخ ونقض اجمالي باستلزام الدليل بجميع مقدماته فان تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة الشخصية او بالصورة الجسمية بالصورة الشخصية المتشخصة بذواتها وههنا اعتراض مشهور وهو انهم كانوا يقولون الهيولى عند الاتصال والانفصال باقية بعينها يتوارد عليها صور مختلفة والهيولى تحتاج الى الصورة في بقائها والصورة تحتاج الى الهيولى في تعينها والعناصر صورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها وهيولاها قديمة بشخصها فهذه كلمات تدل على ان الهيولى موجودة متشخصة في نفسها ولم تكن محتاجة في تشخصها الى الصورة وسائر الامور الحالة فيها ونحن نقول وبالله التوفيق ان التشخص يعرض للهيولى على وجهين احدهما ان يكون عروضه لها اولا وبالذات بحيث لا يحتاج هناك الى واسطة في العروض اصلا فبهذا التشخص كانت الهيولى عندهم امرا ازليا ابديا ويكون قابلا للاتصال والانفصال والوحدة والكثرة ويكون قابلا للامور المتقابلة والصور المختلفة الى غير ذلك ومع ذلك يكون نوعها منحصرا في شخصها وثانيهما ان يكون عروضه لها بواسطة عروضه لشيء آخر فهذا التشخص هو المعلل عندهم بالصور الحالة فيها ولا شك ان هذا التشخص بالحقيقة انما يعرض للصور وسائر الامور الحالة فيها وبهذا الاعتبار كانت الهيولى متغيرة ومتعددة طويلة قصيرة الى غير ذلك ثم لا يخفى ان عروض هذه التشخصات بواسطة لا ينافي عروض تشخصها الحقيقي الحاصل لها بلا واسطة كما ان تغير الاشكال المختلفة في الشمعة المتشخصة لا ينافي عندهم بقاء الصورة الجسمية بعينها غاية ما في الباب ان هذه الوحدة عارضة لهذه الصورة اولا وبالذات وللهيولى ثانيا وبالعرض هذا ما تفردت به في هذا المقام

بتوفيق الله الملك العلام ﴿قوله﴾ وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه فانهم كانوا يدعون
لزوم الدور الخ فيلزم ان يكون بين كلاميهم تناف ﴿قوله﴾ ويلزم تسلسل التوابل
واما لم يذكر الدور لان الدور يستلزم التسلسل كما هو المشهور فلذا اكتفى بذكر اللازم
الذى هو التسلسل ﴿قوله﴾ فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها هنا بحث
وهو انا نختار ان التشخص النفسي للهيولى قد كان حاصلا لها بلا واسطة شيء بل هو مقتضى ذاتها
واما التشخصات الحاصلة لها بواسطة الامور الحالة فيها او بسبب الاستعدادات المتعاقبة
الى غير النهاية فهي تشخصات عرضية متواردة عليها فلا يرد النقض على الدليل المذكور بالهيولى اذ الكلام
فى الماهية التى لا يقتضى تشخصها بنفسها والهيولى ليست منها كما ذكرنا فلعل هذا التشخص
النفسي يكون شرطا لورود التشخصات العرضية وحصول تلك الاستعدادات المتعاقبة
وعروض تلك الصور المختلفة وقد عرفت ان عروض التشخص النفسي لها لا ينافى توارد
التشخصات العرضية عليها كما يتوارد الاشكال المختلفة على الصورة المعينة فى الشمعة المخصوصة
مثلا على ما قالوا ﴿قوله﴾ واذا انتهى الى الفاعل المباين هذا الجواب مبنى على اختيار تعدد
الفاعل المباين وهو ظاهر واما ما ذكر قبله فهو مبنى على اختيار وحدة الفاعل المباين
لكن مع تعدد نسبته الى تلك الافراد المتعددة ﴿قوله﴾ ومنهم من جعل هذا الاعتراض
قد يتوهم ان ذكر هذا الكلام ههنا استطرادي وكذا ما يذكر بعده الى قوله وقد يقال
وذلك لان موضع بيان كون التعين ليس وجوديا وكونه عدميا انما هو المقصد الحادى عشر
الذى هو قبل هذا المقصد كما لا يخفى والظاهر ان قوله ومنهم من جعل الخ اشارة الى
ايراد النقض الاجمالى على اصل الدليل بناء على ان التعين وجودي عند المستدل
كانه قيل لو كان الدليل المذكور صحيحا بجميع مقدماته يلزم ان لا يكون
التعين وجوديا لكنه محال عندكم ~~وان قوله~~ وان قوله وقد يقال اشارة الى المعارضة
فى بعض مقدمات الدليل كانه قيل ليس للتعين علة فضلا عن ان يكون علته هذا او ذاك
لان التعين عدمي فلا يكون له علة فان منعا ليس عنه له ﴿قوله﴾ الحق بوجهها بشخصها
الملازمة مسلمة وامتناع اللازم ممنوع ﴿قوله﴾ الا يرى ان كل عاقل يعلم ان هذا تنبيه

ع

على كون تصوراتها ضرورية فما يقال ما ذكرتم انما يدل على كون تصوراتها بوجه ما ضرورية
ولا يدل على كون تصوراتها بالكنه ضرورية لا يجدى ههنا كثير نفع لانه كلام على التنبيه
﴿قوله﴾ ما لا يجب وجوده ولا عدمه لا يخفى عليك ان هذا تفسير للممكن بالامكان الخاص
وهو غير مذكور فى تعريفى الوجوب والامتناع بل المذكور فى تعريفهما هو الممكن بالامكان
العام لكن يعرف حاله ايضا بالمقايسة الى الامكان الخاص فاذا قيل الممكن بالامكان
العام فالمراد ما لا يجب وجوده او عدمه وهذا معنى سلب الضرورة عن احد
الجانبين او ما لا يمتنع وجوده او عدمه ﴿قوله﴾ وانه دور ظاهر اراد به معناه اللغوى
فيكون اعم من الدور الظاهر بالمعنى الاصطلاحى اعنى الدور بمرتبة وذلك لان الدور
ههنا يتحقق بالدور بمرتبتين ايضا كما اذا عرف الواجب بما يمتنع عدمه
وعرف الممتنع بما لا يمكن وجوده وعرف الممكن بما لا يجب وجوده ولا عدمه ﴿قوله﴾
لانه اقرب الى الوجود قد يتوهم ان الضد اقرب خطورا بالبال من الضد كما ذكر
فى بحث الوجود فينبغى ان يكون الامتناع اظهر وانت خبير بان ضد الوجوب
هو العدم وان الوجوب اقرب الى نفس الوجود والامتناع قريب الى ضد الوجوب
فاين هذا القرب نعم يكون العدم اقرب خطورا بالبال مع الوجود من الوجوب
مع الوجود ايضا لكن لا كلام فى ذلك ﴿قوله﴾ ان الوجوب يقال على الواجب
يعنى ان الوجوب ينسب الى الواجب ويطلق عليه بطريق الاشتقاق اذ لا يطلق
الوجوب على الواجب بالمواطاة بناء على ما هو المشهور ﴿قوله﴾ فاما بتاويل الواجب
اى اما بتاويل الذات المذكورة آنفا بالواجب واما بارادة مبدأ الوجوب
وتقديره هناك فعلى التقدير الاول هكذا الثالثة الشيء الذى به يمتاز ذات
الواجب عن الغير وعلى التقدير الثانى هكذا الثالثة الشيء الذى به يمتاز الذات
الذى هو مبداء الوجوب عن الغير ويحتمل ان يقال فى توجيه قوله فاما بتاويل الوجوب
المذكور اولا بالواجب وارادة مبداء الوجوب لكن ارادة هذا الاحتمال فى
الوجوب الذى هو الخاصة لا يكفى فى تعريف مفهوم الخاصة لان التعريف ح يكون

بحث الوجوب

هذا ذاك التقرب

فاما بتاويل الواجب

بالاعم وايضا مايذكر فيما بعد من قوله والثالث ما به يمتاز ذات الممكن الخ يويد الاحتمال
الاول كما لا يخفى وقوله لكنها الخ هو استدراك لدفع الوهم الناشي من قوله امور
متلازمة بناء على ان التلازم بين الاشياء قد يكون مع اتحاد ذواتها اذ لا يتصور
الانفكاك بين الشيء ونفسه ولا معنى للتلازم والاتحاد قوله وكذا الامكان
فان قيل لم لم يعرفوا الوجوب في الامكان بهذه الخواص حتى لا يلزم الدور
قلنا الكلام في تعريفهما بالكنه وح يلزم الدور واما التعريف بالخواص فلا كلام فيه
وقد يقال وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار ما له من الخواص الظاهر ان الاستغناء
والافتقار والامتياز بهما انما ينسبان الوجود الخارجي فلا كلام لنا في الامتناع
باعتبار هذه الخواص الثلث وجوابه انا نختار الخ قيل هذا جواب جدلي يكفي
للمانع ههنا والا فكون الوجوب القائم بالواجب واجبا بالذات مما لا يقبل اصلا
مع انه ح يلزم تعدد الواجب وانه باطل باتفاق الخصمين والظاهر ان مقصود
هذا المجيب منع كون الوجوب امرا مغايرا للذات على تقدير كون الوجوب وجوديا والا
فكون صفة الوجوب واجبا لذاته امر محال في نفسه وان لم يكن هناك تسلسل اصلا وهذا
القدر من المحال يكفي للمعلل كما لا يخفى ثم قوله من افراد طبيعة الخ لا بد ان يكون حمليا
لا تحقيقيا اذ لا يتصور في طبيعة واحدة ان يكون بعضها واجبا لذاته والبعض الاخر
منها اعتباريا محضا لا وجود لها اصلا اللهم الا ان يراد بلفظ الطبيعة ههنا
معنى المفهوم مطلقا دون معنى النوع فقط فيتناول الطبيعة ح للامر العرضي ايضا فيكون
مفهوم الوجوب عرضا عاما متناولا للوجوب الوجودي الذي هو عين ذات الواجب
وللوجوب الاعتباري الذي هو مخالف للوجوب الاول بالحقيقة في حاصل الجواب
انا نختار ان الوجوب واجب لذاته وانه عين الواجب تع لكن وجوب الوجوب
امر اعتباري فان وجود فرد من افراد النوع الواحد لا يستلزم وجود جميعها فح لا يلزم
الدور كما زعم قوله فلنا ممنوع لعدم التغاير الخ قد يناقش فيه بان مراد المستدل
ههنا هو ان اتصاف الذات بالوجوب يكون بسبب نفس الوجوب والمغايرة فيه ظاهر مع

قطه م

وانت خبير بان سببية اتصاف ذات الواجب بالوجوب ليس نفس ماهية الوجوب من حيث هي
والا لم يكن ذات الواجب واجبا فان سبب اتصافه تع بالوجوب ماهية مغايرة لذاته
تعالى وايضا يلزم عدم انحصار الاتصاف بالوجوب في ذات الواجب تع فان
صفة الوجوب اذا كانت صفة لاي شيء كان يكون ذلك الشيء متصفا بالوجوب
الذاتي وذلك باطل قطعا فظهر ان سبب اتصاف ذات الواجب بالوجوب ليس نفس ماهية الوجوب
بل الوجوب لو كان سببا فانما يكون سببا باعتبار وجوده في ذات الواجب تع
نعم لا يظهر حسن قولنا مثلا الواجب تع اتصف لذاته بالوجوب بسبب وجود الوجوب
في ذاته اذ لا معنى لوجود الوجوب في ذاته الا اتصافه به ولا عبرة بالتغاير الاعتباري
في امثال هذه المواضع قوله فان قلت الخ جواب عن المنع المذكور بقوله ولا يلزم
من امكانه امكان الواجب اي لنا في اثبات المقدمة الممنوعة ان نقول اذا كان
الوجوب ممكنا جاز زواله ولا شك انه اذا زالت الصفات الوجودية في ايتها
كالعلم والسواد مثلا يلزم ان يكون موصوفاتها عارية عنها فلا يكون موصوفة بها قوله
وقوله ويبطله انه الخ فلو قيل كونه نسبية بل في كونه موجودا قلت هذا الايضا
المعلل بل ينفعه فان مقصوده ان لا يكون الوجوب موجودا قوله بل بمرتبتين
بل بثلث مراتب اذ الوجوب متاخر عن النسبة المتاخرة عن الوجود المتاخر عن الماهية
فلعل المضاف محذوف اي عن وجود الماهية قوله وفي الملخص الخ قد قالوا ان
كلام الملخص وكلام شارحه يدلان على ان ليس للوجوب معنى ثالث وان النزاع
معنوي فللتنبيه على هذا اورد كلاميهما ونحن نقول مقصود الشارح من ايراد
هذين الكلامين ههنا هو الاشارة الى تطبيق كلام المص عليهما فان كلام شرح الملخص
مشتمل على المعاني الثلثة اما المعنى الاول فظ واما الاخيران فيشملهما قوله اختلف العلماء في كونه
ثبوتيا زائدا الخ وذلك لانه ان اريد به اقتضاء الذات للوجود او استحقاقه للوجود فلا شك
في كونه زائدا على الماهية وان اريد به ما به يتميز الذات عن غيره فلا شك في كونه عين الماهية
فيكون هذا الاختلاف ايضا لفظيا ومن انكر المعنى الثالث للوجوب فقد خالف اجماع الحكماء

فى ان الوجوب عين ذات الواجب تع وقوله اذ لا دليل على استحالة كونه صفة
اى لا دليل على ذلك بدون التكلف الآتى ذكره بخلاف دليل استحالة كون الوجوب
زايدا على ما اشار اليه بقوله وسنبطله فانه لا يحتاج الى ذلك التكلف كما لا يخفى
قوله فلا يكون الامكان صفة موجودة هنا شبهة وهى ان اللازم من كون الامكان
سابقا على الوجود هو ان ذات الامكان بدون اعتبار وجودها يكون سابقا على وجود
الممكن وهذا لا ينافى ان يكون وجود الامكان متاخرا عن وجود الممكن غاية ما فى الباب
ان ماهية الممكن يتصف بالامكان على وجهين احدهما ان يتصف به بدون اعتبار وجود
الامكان والثانى ان يتصف به مع اعتبار وجود الامكان والاول قد يكون حال العدم
ايضا والثانى انما يكون حال الوجود فقط فالاول لا ينافى ان يكون الامكان لازم الماهية
اذ اللازم هو ذات الامكان لا وجوده وما يقال من ان انتفاء الصفات الوجودية
يستلزم انتفاء الاتصاف بها فممنوع فى الصفات الوجودية التى هى لوازم
الماهية فانهم قد عدوا الزوجية من الموجودات حيث قالوا انها من الاعراض المختصة
بالكم ومع ذلك فانها لازمة لماهية الاربعة ولا شك ان انتفاء وجود الزوجية فى الخارج
لا ينافى اتصاف الاربعة بها فى نفس الامر وانما ذلك فى الصفات الوجودية التى هى عوارض
الوجود كما لا يخفى قوله كل نوع مبتدأ وقوله كان بحيث له صفة المبتدأ وقوله اى فرد
باضافة اى الى فرد وكلمة اى منصوبة على انها صفة لقوله فردا وقوله موجود خبر ان وقوله
وجب جواب اذا وحتى عاطفة وقوله يوجد بالنصب عطف على قوله ان يتصف
وقوله فانه يجب ان يكون له خبر للمبتدأ وقوله ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور
انفكاك موصوفها عنها وربما تسمع ان الضرورة قد يكون ضرورة لذات الموضوع وقد يكون
ضرورة بشرط وصف المحمول وهذا الثانى اعم من الاول وهو المراد بكون القدم صفة لازمة
قوله لا يتصور انفكاك موصوفها عنها اى لا يتصور انفكاكه عنه من حيث انه موصوف له
سواء كان ذلك الموصوف واجبا او ممكنا وكذا الحال فى البقاء ونحو وقوله لكانت الماهية
موصوفة بالوجود فللموصوفية موصوفية اخرى وهكذا ولعل المقصود هو الاشارة الى طريق آخر

لما ان الكلام فى الحال ... كانت موصوفة بالوجود

في الموصوفية مخالف لما ذكر فى الوجوب والقدم ونحوهما قوله من ان وجوب
الوجوب نفس الوجوب له ومن الناس من نظر فى هذا الكلام فاعترض على ما ذكره الشارح
فى الالهيات حيث قال هناك ان ما يكثر نوعه يجب ان يكون اعتباريا وانت خبير بان
المنع الوارد ههنا انما يتوجه على الدليل ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول
فالحق ان ما يكثر نوعه يجب ان يكون اعتباريا والا يلزم ان يكون لنوع واحد افراد
بعضها وجودى وبعضها عدمى اعتبارى بحيث يمتنع وجوده وانه ... استحالة تخالف
لوازم النوع الواحد ولو فرضنا انه لم يوجد دليل على كونه اعتباريا ... بل هو
اعتبارى لا وجود له فى الخارج وقوله وتلخيصه اى تلخيص المنع المذكور وانما قال
تلخيصه ولم يقل تحقيقه لان ما ذكره ههنا انما هو لمجرد توجيه المنع لا لبيان ما هو الحق فما ذكره
ههنا لا ينافى ما ذكره فى صدر هذا المقصد كما توهم وذلك لان ترويج المنع يكفيه احتمال ظاهر
فلو اريد تحقيقه لا بد ان يؤول بما ذكره فى صدر المقصد وقوله حال عدمها اى قبل وجودها
قوله حال عدمها يتناول حال الحدوث ايضا اذ كان الحدوث وجودا بالزمان
اتصاف الماهية قبل وجودها بناء على ان الحدوث هو الخروج من العدم الى الوجود فيمكن ان
يكون حال الحدوث قبل حال الوجود قوله وكذا الحال فى الامكان اى فى امكان
الوجود فى الخارج دون امكان المعدوم فيه اذ لا يقول عاقل بوجود الصفة فى
الخارج بدون وجود الموصوف فيه يعنى ان هذا الانسان مثلا ممكن فى نفسه سواء
وجد فرضا ام لا ولو فرض عدم العقول كلها لم يخرج بذلك هذا الانسان عن كونه ممكنا
فثبت ان امكانه موجود فى الخارج والواجب تع لما اوجد ذاته اوجد امكانه
ايضا قوله لا يقتضى كون تلك الصفة موجودة فى احدهما قد يقال ان اتصاف الشى
بالشى نسبة لا يتصور تحققها الا بين شيئين متمايزين فى نفس الامر ولا يتصور التمايز
بينهما الا بثبوتهما فى نفس الامر وانت قد عرفت فى المقصد الاول من الموقف الاول
ان اتصاف شى بشى اعم من ثبوته له فهذا الاتصاف فى نفس الامر لا يقتضى ثبوت
الصفة فى نفس الامر ولا ثبوت الاتصاف كذلك وانما يقتضى ثبوت المثبت له فقط

وبهذا الاينافي ما زعمتم من ان تحقق النسبة في نفس الامر لا يتصور بدون تحقق المنتسبين
كذلك فانه فرق بين نفس النسبة وتحقق تلك النسبة والثاني لا يتصور بدون تحقق المنتسبين
بخلاف الاول وذلك لان نسبة الشيء الى الشيء في نفس الامر معناه ان نفس الامر يكون ظرفا
لنفس النسبة لا لتحققها وان تحقق نسبة الشيء الى الشيء في نفس الامر معناه ان نفس الامر يكون
ظرفا لتحقق النسبة ايضا فان قيل لا نزاع في ان اتصاف الممكن بالامكان
في العقل لا يتوقف على ثبوت ذات الممكن في العقل وان لم يتوقف على ثبوت الامكان
ويتوقف على ثبوت الاتصاف كما ذكرتم وقد فرض آنفا عدم العقول بالكلية ولا شك انه اذا
عدم العقول في نفس الامر لم يثبت ذات الممكن في العقل فكيف يتصف بالامكان في نفس الامر قلت
لو سلم اعتبار فرض عدم العقول ههنا فانما هو بالنسبة الى الامكان او الى الاتصاف
لا بالنسبة الى ذات الممكن اذ المفروض ان وجوده انما هو في العقل وان لم يكن هناك
وجود الامكان او الاتصاف اصلا فالحاصل انه اذا وجدت ذات الممكن في العقل فانه
يتصف بالامكان في العقل سواء وجد فرض من العقل اولا ولو فرض عدم العقول
كلها لم يخرج به الممكن عن كونه ممكنا وقوله لصدقه على الممتنع قيل سلمنا انه صادق على
الممتنع لكن ذلك لا يدل على كونه عدميا لجواز صدقه على الموجود والمعدوم معا فلا يكون عدميا
اذ العدمي ما لا يكون شيء من افراده موجودا اصلا والا لزم ان يكون الانسان مثلا
عدميا فان بعض افراده معدوم قطعا وقوله المنتقض بالامتناع وبالعدم ايضا لان
نقيض اللاعدم وهو عدمي لصدقه على المعدوم اذ يصدق على المعدوم انه لا عدم وان لم يصدق
عليه انه لا معدوم وقوله انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقد عرفت ان معنى
امكان الشيء هو كونه بحيث لا يجب وجوده ولا عدمه او كونه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه
ولو فسر الامكان بسلب وجوب الوجود والعدم او بسلب امتناع الوجود والعدم كان
تسامحا لا بد ان يؤول بما ذكرنا اولا مثل التسامح في قولهم الدلالة فهم المعنى من اللفظ فتدبر وقوله
بل لكطردنا في كلها حاولت له المقصود من ايراده تتميم الدليل قوله فبدليل كونه عدميا
مثل ان يقال لو كان الوجوب وجوديا لكان اما ممكنا او واجبا وكلاهما باطلان

[margin: كما فافهم] [margin: بتقضاه] [margin: ايم النقض به]

كما في اول المقصد وقوله لانه لو وجد له عطف على قوله فبدليل كونه عدميا فان قيل
المعطوف عليه ههنا تتمة دليل المعطوف ايضا فما وجه عطفه عليه بكلمة او قلنا الظاهر ان الدليل
المذكور في المعطوف عليه لم يعتبر مقابلة دليل الخصمين بحيث يبطل كل منهما الآخر بخلاف
المعطوف اذ قد اعتبر فيه مقابلة دليلي الخصمين بالحيثية المذكورة وفي هذا تنبيه على ان
الشيئين المتقابلين كما يعتبر فيها مقابلة الدليلين للخصمين على ما اشار اليه بقوله او بنفي ابنهما
المتقابلين له كذلك يعتبر في احد الشيئين مقابلة الدليلين للخصمين على ما ذكره في المعطوف
المذكور وقوله لكان اما زائدا ويبطله انه ح يلزم ان يكون قبل الوجوب
وجوب آخر وقوله او لا يكون له لكان اما زائدا ويبطله كون الوجوب نسبة
وقوله لكان وجوده اما زائدا ويبطله دليل الاشعري كما مر وقوله او لا يكون زائدا
ويبطله دليل خصم الاشعري كما مر ايضا وقوله وكقول الكرامية ناظرا الى قوله او قسمه
والمشترك بين هذه الاقسام هو زوال العالم فرضنا قوله فاذا فرضنا انه معلل له فقد توهم
ان هذا الكلام مستدرك اذ يكفي ما سبق من قوله لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما
له وانت خبير بان هذا الكلام لا بد منه في اثبات المقدمة الممنوعة وهي قوله والا لزم
من ارتفاع الغير ارتفاعه وقوله بل ذلك الغير فقط والا يلزم توارد العلتين كما عرفت
آنفا وقوله بل يلزم من ارتفاعه اي من ارتفاع ذلك الغير واشار بقوله الذي هو ممكن الى
جواب قول المعترض وايضا ربما كان له وقوله ارتفاعه قطعا فاعل يلزم اي
يلزم من ارتفاع ذلك الغير ارتفاع الوجوب قطعا اذ المفروض ان العلة هي ذلك الغير
وان ارتفاعه ممكن في نفسه فيلزم جواز ارتفاع الوجوب الذاتي هف فظهر ثبوت
المقدمة الممنوعة وتبين اثبات المطلوب بدليل آخر لكن يقال له انه جواب بتغيير الدليل
قوله الى جزئه يجب نفس الامر ههنا اعتراض مشهور سيأتي في الالهيات ايضا
ان شاء الله وذلك مثل ان يقال المنافي للوجوب الذاتي هو التركيب الخارجي دون
التركيب العقلي فلم لا يجوز ان يكون ذاته تعالى امرا بسيطا في الخارج لا تركيب فيه اصلا ومع ذلك
يكون ماهية مركبة في الذهن وظاهر ان الاحتياج في الوجود الذهني لا ينافي الغنا

كن الاجزاء الذهنية

في الوجود الخارجي بحيث يحتاج حقيقته العقلية الى شيء آخر بناء في ايضا كونه
واجب الوجود فان الاستغناء عن الغير مطلقا لازم لماهية الواجب وحقيقته
من حيث هي واما القول بان الاستغناء ليس بلازم لماهية الواجب وحقيقته من حيث
هي هي بل هو لازم للوجود الخارجي فقط فباطل لانه يؤدي الى ان يكون نفس الحقيقة الواجبة
موصوفا بالاحتياج الذاتي ولو كان ذلك الاحتياج بالنسبة الى الوجود الذهني
فان قيل لو كان الواجب تعالى بسيطا ذهنيا فرضا يلزم احتياجه في الوجود الذهني
الى الذهن قلنا لو سلم ذلك فذلك الاحتياج راجع الى نفس الوجود الذهني فقط وانه لا ينافي
الاستغناء الذاتي بخلاف الاحتياج الى الاجزاء فانه احتياج ذاتي ينافي الاستغناء
الذاتي مطلقا كما لا يخفى قوله لانا نقول جميع اجزائه الخ جواب عن قوله فلا يخرج الاحتياج
اليها له والمقصود اثبات المقدمة الممنوعة يعني ان احتياج الشيء الى اجزائه يخرجه
عن كونه بحيث يجب وجوده فان جميع اجزائه وان كان عين ذاته لكن كل واحد منها ليس عين ذاته
له قوله فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها ان اريد انه يلزم وجوب الماهية قبل نفس وجوبها
فليس بلازم مما ذكر وان اريد انه يلزم وجوب الماهية قبل وجوده وجوبها فمسلم لكنه ليس بمحال
لم لا يجوز ان يكون ذات الماهية مستلزمة لنفس الوجوب ونفس الوجوب يكون مستلزما لوجود
الماهية ووجود الماهية تكون مستلزما لوجوب وجود الوجوب ووجوب وجود الوجوب
يكون مستلزما لوجود الوجوب ولابد لنفي ذلك من دليل وقد مر ما ينظر هذا البحث فتأمل
قوله من ان الممكن لابد له من وجوب سابق الخ وفيه شبهة مشهورة وهي ان العقل الاول
كيف يتصف بالوجوب السابق على وجوده مع ان ذاته لم يثبت قبل وجوده لا في الخارج
وهو ظاهر ولا في الذهن لان علم الباري تعالى حضوري عندهم لا انطباعي وقد عرفت
ان ما لا ثبوت له في الخارج او في الذهن لا يتصف بصفة ثبوتية ونحن نقول المختار
عند الشيخ هو ان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في ذاته تعالى وهذا الخ كون علمه تعالى
صفة حقيقية لا ينافي كونه تعالى احدي الذات على ما هو المنقول عنه في بعض الكتب الكلامية
وهذا يناسب ما قالوا ان ارادته تعالى هو علمه بوجود العالم على الوجه الاكمل وايضا لما كان الباري تعالى

محلا لكونه

محلا لكونه موجبا للعقل الاول فلم لا يجوز ان يكون محلا للوجوب السابق على وجود العقل
الاول فانهم كانوا يجوزون ان يكون قابل الحادث محلا لامكانه قبل وجوده فلم لا يجوز ان
يكون الفاعل الموجب له محلا لوجوب معلوله بل هذا اولى لان ذلك المحل القابل قد كان
الفاعل وغيره مشاركا له في وجود ذلك الحادث والفاعل المذكور لم يشاركه شيء في ايجاد معلوله
قطعا مع انهم كانوا يجوزون كون الباري تعالى محلا للامور الاعتبارية لكونه تعالى واجبا موجبا
عالما قادرا قوله فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة واما كون وجوب المعلول متأخرا
عن ايجاب العلة فغير ثابت لان الايجاب والوجوب متضايفان فهما معا ذاتا ورتبة
فلهذا لم يتعرض الايجاب ههنا قوله فيلزم تركيبهما ههنا اعتراض قوي وهو انه انما يلزم
التركيب اذا كانت الماهية واحدة وكان الاشتراك في تلك الماهية واما اذا كانت
الحقائق متعددة وكان وجوب كل منها نفسها فلا يلزم التركيب اذ ليس امتياز كل منها بالتعيين
الخارج عن الماهية بل امتياز كل منها بنفسها فان قيل قد فرضنا كون الوجوب
نفس الماهية قلنا الوجوب الذي كان نفس الماهية هو الوجوب الخاص دون الوجوب
المطلق وسيجيء ايراد هذا البحث في الالهيات وان التعويل في باب التوحيد هو
ما اورد المتكلمون بعون الله تعالى وتوفيقه وقوله لينظر امتناع الاشتراك مطلقا
قيل كيف ينظر في برهان التوحيد امتناع الاشتراك مطلقا مع انه لم يذكر ثمة الا دليلين
على طريق الحكماء وكلاهما مبنيان على كون الوجوب ثبوتيا وكونه نفس الماهية ودليلين آخرين
على طريق المتكلمين وكلاهما لا ينهضان لنفي تعدد الواجب مطلقا وانما ينفيان تعدد الاله
القادر فلم يظهر هناك امتناع الاشتراك مطلقا كما زعمه الشارح هذا والظاهر
ان قوله لينظر امتناع الاشتراك مطلقا انما هو بالنظر الى مجموع تلك الادلة الاربعة
فقوله مطلقا اي سواء كان الوجوب وجوديا كما ذهب اليه الحكماء وقد نفوا التعدد فيه
او عدميا كما ذهب اليه المتكلمون وهم ايضا قد نفوا التعدد فيه بناء على ان القدرة صفة
كمال يجب اثباتها للواجب مطلقا والايجاب صفة نقص يجب تنزيه الواجب تعالى
عنه ولا شك ان الدليل المذكور ههنا انما يدل على امتناع الاشتراك اذا كان الوجوب
وجوديا فقط

ولا يدل على امتناعه اذا كان عدميا قوله فان الممكن ما يتساوى طرفاه المقصود من ذكره
هو الاشارة الى التنبيه او يكون الحكم بالطرفين منه منظريا وما ذكرنا هو لاثبات هذا
الحكم النظري فان قيل كون الممكن متساوي الطرفين نظري لا بديهي لابتنائه على ما يجيء
من الدليل على عدم كون احد طرفي الممكن راجحا على الآخر بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب
قلنا لعل من تصور الممكن بما لا يجب وجوده ولا عدمه كان بحيث يتخيل تساوي طرفيه تخيلا
اجماليا ولكن غفل عن حصول ذلك التخيل وما ذكرتم من ايراد الدليل لا ينافي هذا الاحتمال
وايضا لا بد من تجريد الطرفين على وجه يصح الحكم بهما وعدم كون احد طرفي الممكن راجحا
معتبر في ذلك التجريد فان ما يكون احد طرفيه راجحا لا يكون ممكنا البتة على ما سيجيء هناك ان شاء الله
وقوله تخيلت البهائم واما قال تخيلت لان التصديق لا يتصور من البهائم وفيه ايضا
اشارة الى ان ما ذكرناه من ان مجرد تخيل التساوي لا يحتاج الى ايراد الدليل وقد يقال
لم لا يجوز ان يكون تنفر البهائم بسبب عدم ملايمة ذلك الصوت لها لا لتخيل ان هناك
مرجحا او محدثا وانت خبير بانها انما تنفر عن سبب الصوت لا عن نفس الصوت على ان هذا
القول هو الكلام على التنبيه فلا يجدي كثير نفع وقوله فان قيل لو كان ذلك معارضة على
ما سبق سواء جعلنا تنبيها او استدلالا لكنه افاده فان قيل اكثر العقلاء الخ معارضة اخرى
لكنها ناظرة الى جواب المعارضة فتامل قوله فالمسلمون حكموا الخ فانه وهذا ممنوع فانهم حكموا
بجواز الترجيح بلا مرجح والنزاع في جواز الترجح بلا مرجح وسيجيء ان شاء الله تعالى ان
الترجيح بلا مرجح جايز دون الترجح بلا مرجح وكذا الكلام الثاني للنوحي في كلام المعتزلة
ايضا ولعل المص يشير الى هذا المنع حيث قال قوية فانت الاجوبة قوله متقنقبة
للتساوي على ما سيجيء من دليله ان شاء الله تعالى قوله الطريق الى هذا الطلوع على تقرير تام
انما يدل على كون الممكن محتاجا الى المؤثر ولا يدل على كون الامكان علة للاحتياج كما هو
المدعى لجواز ان يكون تلك العلة امرا مقارنا للامكان قوله لانه حصل بعد ما لم يكن
هذا لا يجري في ترجح العقول والنفوس والهيولى والاجسام الفلكية على اصل الحكماء مع ان
القايل بعلية الامكان هو الحكيم اللهم الا ان يجعل وجودية ترجح الحادث دليلا على وجودية ترجح القديم

ايضا

ايضا وقوله فلو المؤثر قيل ان كان المؤثر هو الله تعالى يلزم ان يكون محلا للحوادث
التي هي الترجحات وانه محال وان كان المؤثر العقل العاشر مثلا فكذلك وانه ايضا محال
عند الحكماء قوله بل يترجح الوجود لا يقال المفروض ان الترجح صفة وجودية فكيف
يتصور ان يكون وجوده مع وجود الموصوف الذي هو شرط لوجود تلك الصفة لانا نقول
ما ذكرتم لا يفيد المانع ولا ينفع المعلل اذ المانع يقول ليس هناك علة موجبة ولا مرجحة اصلا
فذلك الترجح الحاصل بلا علة اما ان يكون وجوده مع وجود الموصوف ذاتا ورتبة او
بعد وجوده وايا ما كان فلم يحصل الترجح قبل وجود الموصوف كما زعمه المعلل غاية ما في الباب
ان يكون ذلك المفروض اعني وجودية الترجح باطلا وذلك لا يضره وانما يضر المعلل كما ذكره
الشارح بقوله والحق له وقوله فالترجح السابق صفة للوجود له لا يخفى ان
هذا الكلام مبني على كون الترجح امرا اعتباريا فلذا اردفه الشارح بقوله والحق تتميما لذلك
قوله فبرهان ممنوع كما سيجيء ان شاء الله وقوله لتركبه من آنات متتالية فيه خلط مذهب
المتكلمين والحكماء كانوا ينكرون تتالي الآنات مع ان الموجود عندهم هو الآن السيال
وانه ليس بمركب اصلا قوله شبه المنكرين هم كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان حركة
السماوات بطريق الاتفاق كذا في شرح المقاصد وقوله في الوجود مثلا اشارة
الى ان عبارة المص هنا مقصورة على التاثير في الوجود واما التاثير في العدم فيعلم حاله
بالمقايسة على التاثير في الوجود ولما لم يذكر الشارح بقوله ان ثبتت نفي التاثير في
العدم له وقوله اي الاثر حال عدمه يعني ان الضمير راجع الى نفس الاثر المفروض للعدم
لا الى العدم العارض له كما توهمه صاحب المقاصد فاعترض بان الكلام في التاثير
بمعنى الايجاد والاصح ان التاثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع النقيضين
هذا كلامه وقوله قبل ان يتعلق به تاثيره وايجاد اشارة الى ان ما ذكرنا يتناول
العدم الحادث ايضا وليس مقصورا على العدم الازلي فقط كما توهمه صاحب المقاصد
ثم لا يذهب عليك ان كلام الوجه الثاني والثالث كان بحيث يستلزم اجتماع
النقيضين مثل الوجه الاول وان الوجه الثالث كان بحيث يستلزم كون الاثر منفيا
محضا

مثل الوجه الكلي لكن وقوع الاستلزام في نفس الامر لا يقتضي وقوع اعتبار المعتبر ايضا ه
لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة وذلك لان مقصودهم ان كون الاثر نفيا محضا
مانع عن التاثير فيه سواء اعتبر هناك اجتماع النقيضين او لم يعتبر وان كون الاثر مستمرا
على حالة السابقة مانع عن التاثير فيه مطلقا سواء اعتبر هناك اجتماع النقيضين او لم يعتبر
وسواء اعتبر كون الآخر نفيا محضا او لم يعتبر فتدبر قوله واسنادها الى امر يوجدها
امر بديهي لعل الخصم يسلم على اسناد هذه الصفات الى المحل وان المحل شرط لحدوثها لكن
لا يسلم اسنادها الى امر يوجدها اذ لا تاثير لمؤثر اصلا في زعمهم وانما يكون وجودها اتفاقيا
من غير تاثير واحداث ودعوى البداهة في الكل غير مسموعة لانه محل النزاع واما البديهي
هو الاول لكنه لا يفيد وقوله والحل وانما جعل هذا الجواب حلا مع ان الجواب الاول من قبيل
الحل ايضا لان مضمون الاول موقوف على مضمون الثاني فان عدم استحالة ايجاد الموجود
انما هو لعدم التنافي بين الضرورة بشرط وصف الموضوع وبين الامكان الذاتي وقوله
من استحالة التاثير حال الوجود والمراد من التاثير ما ينافي ولعله التاثير في الوجود وتاثير
في العدم كما اشار اليه فيما بعد بقوله مثلا والمراد من استحالة التاثير هو ضرورة عدم التاثير
يعني ان ضرورة عدم التاثير في الوجود او في العدم سواء كان حال الوجود او حال العدم
ضرورة بشرط المحمول هذا ثم لا يخفى عليك ان في العبارة تجوزا فان الضرورة بشرط المحمول
هي الوجوب اللاحق في الموجود من حيث هو موجود وفي المعدوم من حيث هو
معدوم لكن اطلق الضرورة بشرط المحمول على ضرورة عدم التاثير اطلاقا للسبب باسم المسبب
وقوله كما مر اشارة الى ما ذكر بقوله وهو لا ينافي الامكان الذاتي الخ والى ما ذكر اولا
بقوله فالايجاد للموجود بوجود مقارن للايجاد وقوله وليس ذلك زمان الوجود هذا ممنوع
كما عرفت وكذا قوله بل زمان الواسطة بينهما باطل بالضرورة وقوله التاثير حال العدم
في آن الخ وضعفه ظاهر ولذا اشار الشارح الى ضعف هذين الوجهين بايراده من
التبعيضية مع الابهام قوله الشبهة الثانية قيل يمكن اجراؤها في العدم
ايضا بان يقال التاثير في الماهية او في العدم او في الموصوفية بالعدم والكل باطل ولعله

انما ترك العدم بناء على انه لا حاجة الى اجراء هذا الدليل في العدم فان ذلك غير داخل
في مدعاه اذ لا نزاع للخصم في انه لا تاثير في العدم اصلا وانما النزاع في التاثير في
الوجود وقوله يتصف بها الاشياء في انفسها فلو فرضنا التسلسل في الاتصافات
فهو تسلسل في الامور الاعتبارية وانه ينقطع بانقطاع الاعتبار وقوله كالامتناع الخ
اشارة الى ايراد السند للمنع ويحتمل ان يكون اشارة الى ايراد النقض الاجمالي على الشق الثاني
الخ قوله واذا لم يكونا موجودين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الخ واما كونه اشارة
الى ايراد النقض على اصل الدليل فهو غير مناسب لتوجيه الشارح هنا حيث قال لانها
وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج الخ وقوله لو ثبتنا الخ هذا تقرير آخر
للشبهة بحيث يندفع عنه الجواب المذكور قوله لانها من الانواع المتكررة قد عرفت
ان الانواع المتكررة على قسمين احدهما مثل الوجوب والقدم والثاني مثل الموصوفية والظاهر
ان المؤثرية من القسم الثاني كالموصوفية قوله وما توسط بينهما وجه توسطه بينهما هو ان النقض
يتوجه عليه ايضا بان يقال الحاجة والمؤثرية في الصفات الحادثة اما وجوديتان او عدميتان
ويبطل كل واحدة منهما بما عرفت الى آخره ويمكن ايراد النقض على التقرير بوجه آخر مثل
ان يقال الحدوث لو وجد تسلسل وانه محال واذا لم يكن موجودا لم يكن الحادث متصفا به
او يقال الحدوث لو ثبت فاما ان يكون وجوديا او عدميا ويبطل كل واحد منهما بما عرفت
وهذا النقض اولى اذ ربما يمنع الخصم كون الصفات الحادثة محتاجة الى المؤثر زعما بان
وجودها حاصل بدون تاثير المؤثر كما يقول الاشاعرة بان الافعال الاختيارية للعبد ليس
بايجاده وتاثيره بل بايجاد الله تعالى والخصم ينكر بايجاد الله تعالى ايضا فالتعويل هنا على النقض
الاول قوله ولنا ان نقول ابتداء وانما قال ابتداء اذ لو لم يكن ابتداء يلزم ان يكون
محالا لما تقرر في البحث فان المصنف قد اشار اولا الى تسليم بطلان اللازم حيث
قال والا اي وان لم يصح العدم اثرا ثم قد منع ما سلمه حيث قال لا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا وقوله
لا خروج حال البقاء قد يمنع هذه الملازمة قياسا على ما سبق في قوله لاحق في العدم
وانت خبير بان منع الملازمة في صورة البقاء باطل قطعا لا يقبله الخصم الذي كان

بعد والمنع ههنا فلذا لم يتعرض المحشي لا الشارح لمنع الملازمة بل تعرضا لما ذكر في بطلان
اللازم وقوله وانه حاصل قبله لا يقال لم لا يجوز ههنا كون وجودات متعاقبة حاصلة ان يكون م
من العلة الفاعلية فان كان الممكن قديما كان له وجودات متعاقبة غير متناهية وان
كان حادثا باقيا زمانا كان له وجودات متعاقبة وعدم بقاء الوجودات متناهية م
لا ينافي ذات الممكن بتلك الوجودات فح لا يلزم تحصيل الحاصل كما زعمتم لانا نقول
الدليل مبني على بطلان تتالي الآنات والحكماء كانوا يقولون بان علة الاحتياج
هو الامكان وهم كانوا ينكرون تتالي الآنات فهذا الدليل الزام عليهم لا على القائلين
بتتالي الآنات وان علة الاحتياج هو الامكان وقوله والجواب الخ
ظاهر هذا الجواب هو اختيار للشق الثالث الغير المذكور في الشبهة لكن اذا حقق هذا الجواب
يكون راجعا الى اختيار الشق الثاني وهو ان يكون التاثير في امر متجدد وهو الدوام على
ما حققه الشارح بقوله وتوضيح المقام الخ قوله فيلزم ح التسلسل في التعلقات فيقال
مثلا لم اتصف الارادة بهذا التعلق دون التعلق الآخر مع تساوي نسبتهما الى ذات
الارادة فان كان هناك تعلق آخر يلزم التسلسل في التعلقات وان لم يكن هناك تعلق آخر
يلزم وقوع احد المتساويين بلا مرجح وذلك لان نسبة الاتصاف بهذا التعلق وذلك
التعلق الى ذات الارادة كنسبة الاتصاف بالوجود والعدم الى ذات الممكن فكما انه
اذا لم يكن في الممكن مرجح خارجي يلزم الترجيح بلا مرجح كذلك اذا لم يكن في الارادة مرجح
خارجي يلزم الترجيح بلا مرجح وقد عرفت ان الترجيح بلا مرجح محال بالضرورة والاجماع
ايضا ونحن نقول وبالله التوفيق ان ذات الارادة قد كانت موجودة قبل مرتبة
التساوي اي تساوي الاتصاف بالتعلق الذي نسب هو الى ذات الارادة وذات
الممكن لم تكن موجودة في مرتبة التساوي الذي نسب الى ذات الممكن ثم ان اتصاف
الارادة بالتعلق ليس مقصودا اصالة للمريد بل هو بمنزلة آلة بالنسبة الى الممكن الذي
هو مراد وان اتصاف الممكن بالوجود كان مقصودا للمريد اصالة وليس بمنزلة الآلة
للمريد واذا كان بين الارادة والممكن فرق بالحيثيتين المذكورتين فلم لا يجوز ان يتصور الترجيح

اعني اتصاف الممكن بالوجود

بلا مرجح في صورة تعلق الارادة واما احتمال الترجيح بلا مرجح باعتبار اتصافها بالتعلق
فهو لازم بالتبع لا اصالة فذلك يكون من تتمة الترجيح بلا مرجح بخلاف ذات الممكن
بدون اعتبار الوجود اذ ليست هي موجودة اولا حتى يتصور بالنسبة اليها الترجيح بلا مرجح
باعتبار وجودها في نفسها فتبين هناك الترجيح بلا مرجح هذا وربما يمنع استحالة التسلسل
في التعلقات مطلقا بناء على انه لا يجري فيه برهان التطبيق فانا لا نسلم ان هذه التعلقات
هي موجودة في الخارج وهو ظاهر ولا نسلم ايضا انها موجودة في الذهن فان اتصاف المحل
بما في الذهن لا يستلزم كونها موجودة فيه ايضا كما عرفت وسيجيء ان برهان التطبيق
انما يجري في الموجودات الخارجية او الذهنية ومن كان له دليل آخر يدل على استحالة مثل
هذا التسلسل فعليه البيان فانا من وراء المنع ولا يخفى عليك ان برهان التطبيق كما يبطل التسلسل
فيما كان الخارج او الذهن ظرفا لوجوده كذلك هو يبطل التسلسل فيما كان الخارج او الذهن
ظرفا لنفسه اذ يلزم في كل واحد من الصورتين ان يكون الناقص مساويا للزائد
في نفس الامر وانه محال كما في برهان التطبيق وايضا يدل على استحالة التسلسل في هذه التعلقات
ما ذكر في الشبهة السابعة فانه يمكن ان يقال جملة التعلقات بحيث لا يشذ شيء منها متساوية
بالنسبة الى الارادة فلا بد هناك من تعلق آخر فيلزم ان يكون هذا التعلق الآخر داخلا
وخارجا معا هف فافهم وقوله التي وجدت الى الآن فيه اشارة الى ان جملة الحوادث
لا يلزم ان يكون مجتمعة كما توهم قوله بذلك اي بالخروج من العدم الى الوجود وقوله زالت
الحاجة اي زالت الحاجة بعد الخروج كما انه لم يتحقق الحاجة قبل الخروج من العدم الى الوجود
فان الممكن قبل الخروج الخروج من العدم مستمر على عدمه من غير احتياج الى محدث اصلا
فظهر ما ذكر ان علة الحاجة هو الحدوث دون الامكان بناء على ان الحاجة انما هي وقت
الخروج من العدم الى الوجود لا قبله ولا بعده وقوله فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف
اي فلا معنى لقولهم ليس للماهية الحادثة حاجة قبل الوجود ولا بعد الوجود وقوله الى
علل فاعلية كالتسلسل التعاقبي عندهم قوله قالوا دليل الطرفين الخ قبل ان ذكرتم
نفس الدليل المقابل امام هاوان هنا فكيف يتصور اعتبار الدليلين المتقابلين معا مع كونها

متنافيين ويمكن ان يقال الطريق الاول من المنهج الثاني قد افاد كون الامكان علة مع
قطع النظر عن كون الحدوث علة كما مر في اوايل هذا المقصد وكذا يمكن تجريد ما ذكر آنفا عن
منع قوله وان لم يلاحظ معه شيئا آخر فيقال مثلا اذا لاحظ العقل امكان شيء وحدوثه
وطلب علته وكذا يمكن تجريد بعض ادلة الفريقين عما يدل على ابطال مدعى الخصم ويستدل بذلك
الدليل على ما هو المطلوب فلما راى الفريق الثالث انه يمكن التطبيق بين بعض ادلة الفريقين
الاولين ولو بطريق التجريد قالوا بان علة الحاجة هي الامكان والحدوث معا واما الدليل
الذي لا يقبل التطبيق اصلا فقد ابطلوه لئلا يعارض مطلوبهم وقوله لان جزء العلة متقدم
عليها المراد بالعلة ههنا هي العلة الموجبة فلو فرضنا كون الحدوث جزءا من العلة الموجبة للحاجة
يلزم ان يكون الحدوث متقدما على ذات العلة الموجبة ولو فرضناه شرطا للعلة يلزم ان
يكون متقدما على علية العلة لا على ذات العلة فعلى هذا يظهر الفرق بين التقدير الثاني والتقدير
الثالث كما ذكره قوله كان الدور لازما قطعا وللمصنف ان يقول ليس مرادهم بالحدوث
ههنا الحدوث بالفعل كما زعمتم بل مرادهم بالحدوث سوان يكون الممكن بحيث يحدث
بالنوع وهذه الحالة كانت حاصلة للممكن حال عدمه وسوطاهر وليست هي عين الامكان
اذ الامكان قد يوجد في الممكن القديم وفي الممكن الباقي حال بقائه ولم توجد تلك الحالة ههنا كر
اصلا فكانهم قالوا ان حكم العقل بالحاجة انما هو لملاحظة كون الممكن بحيث يحدث بالنوع اذ
لو كان مستمرا على عدمه الازلي او كان قديما باقيا على وجوده لم يحكم العقل بالحاجة اصلا
فعلى هذا يكون حديث تاخر الشيء عن نفسه بمراتب مغالطة ظاهرة فتامل قوله بان سهولة عدمها
بالنظر الى غيرها لا تقتضي اولوية لذاتها وذلك مثل كفتي الميزان بحيث يكون تحت احديهما جسم
لطيف كالهواء مثلا وتحت الآخر جسم غليظ في الجملة مثل الماء فاذا اردنا ان يدفع احديهما
الى جهة السفل فلا شك ان ما يقارن الهواء كان اسهل اندفاعا مما يقارن الماء مع تساويهما
نظرا الى ذاتها قوله كان الوجود اولى بالممكن هذا ممنوع وكذا قوله واذا عدم المؤثر
ووجد الشرط كان العدم اولى به وقوله فان قيل اذا جوزتم لكم اشارة الى النقض الاجمالي
بان الدليل المذكور يستلزم جواز المحال فيكون باطلا قوله قلنا سبب العدم علام قيل

سبب

سبب العدم يجوز ان يكون امرا وجوديا في كل ممكن بحيث تقتضي عدمه فاذا عدم هذا المانع
كان الممكن موجودا من غير احتياج الى علة موجبة فيعود قصة الخلسم انسداد الباب
قلنا هذا المانع لا بد ان يكون مانعا لوجود الممكنات الحادثة اذ لا يتصور ان يكون
مانعا لوجود الممكنات القديمة ولا شك ان عدم الممكنات الحادثة ازلي فلا بد ان يكون
ذلك المانع قديما فلا يجوز عدمه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور ح وجود الممكنات
الحادثة لامتناع زوال مانعها وايضا لو فرضنا وجود الممكن الحادث بزوال ذلك
المانع لزم ان يكون ذلك الحادث ابديا اذ المفروض سوان زوال المانع مع ذات
الممكن كاف في وجوده لكن اللازم باطل بالمشاهدة وبدليل فناء العالم بجميع
قوله فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر ههنا بحث
وهو انه لم لا يجوز ان يكون الآن المخصوص داخلا في العلة التامة الكافية في الاولوية
المذكورة في ما منع قوله فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر
لان ذلك الآن المخصوص لا يقبل الانقسام اصلا وانه لا يتصور الاولوية الكافية في غير
اذ المفروض ان له مدخلا في تلك الاولوية لا بد لنفي ذلك من دليل والجواب انا لو فرضنا
ان للاوقات مدخلا في رجحان وجود الممكن على عدمه فلا يجوز لنا ان نفرض مع تلك
الاولوية العدم في ذلك الآن المخصوص فان لم يجز العدم ح تعين الوجوب في ذلك الآن
فلم يكن الاولوية وحدها حاصلة ح والمقدر خلافه وان جاز العدم ح فلنفرض وقوع العدم
بدل الوجود في ذلك الآن فلم يكن الاولوية المذكورة ح مرجحة للوجود اذ لو كانت
مرجحة لم يلزم عدم جواز العدم مع ذلك الترجيح والا يلزم ترجيح المرجوح ولا شك ان عدم
جواز العدم ~~مع ذلك الترجيح والا يلزم ترجيح المرجوح ولا شك ان عدم جواز العدم~~ ح خلاف
المفروض ومع ذلك يحصل المط وهو انه لا يكون الاولوية المذكورة كافية في وجود الممكن
من علة ما لم ينته الى حد الوجوب قوله المستند الى ذوات الاشياء انفسها
الظاهر الى قوله لا انتاج مقتضيا لها من حيث هي هي ان هذا الكلام نوع مصادرة فان
كون الامكان لازم الماهية هو المطلوب ههنا ولعل وجه ما ذكره ههنا هو كون المطلوب بديهيا

لا يحتاج الى الدليل في نفس الامر وقوله بل حادثا اى بل جاز حدوثه اذ لا يمكن ان امكان
الممكن لو لم يكن لازما للماهية جاز حدوثه فيه والا لم يكن ممكنا اصلا والكلام فيه وهف واذا جاز
حدوثه فيه فلنفرض حدوثه فنقول ان حدوث الامكان لطالة فتامل قوله فيتسلسل
الامكانات لانه قد يتوهم انه يجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل
هناك وانت خبير بان امكان الوجود لازم لامكان امكان الوجود البتة فانه لو لم يكن
الوجود اصلا لم يمكن الاتصاف بامكان الوجود ايضا فضلا عن ان يكون الاتصاف
بامكان الوجود لازم الماهية الممكنة واذا كان امكان الوجود لازما لامكان امكان
الوجود فاذا فرضنا كون الامكان اللازم حادثا لزم ان يكون الامكان الملزوم
ايضا حادثا فيلزم التسلسل في الامكانات المتقدمة المتسابقة الى غير النهاية
وانه تسلسل محال جزما وقد عرفت في الشبهة السادسة وجه استحالة امثال هذا
التسلسل على ما ذكرنا فتذكر وقوله بجواز حدوث الحادث وهذا يتناول جميع انواع
الاتصاف بالامور المتجددة سواء كانت وجودية او اعتبارية ولا شك ان الاتصاف
بهذه الامور من غير استنادها الى شيء يقتضيه كان محالا قطعا قوله ان توقف على حادث
آخر تسلسل هذا ممنوع لم لا يجوز ان يكون هناك ماهيتان امكان احديهما لازم لها وامكان
الاخرى لا لازم ويكون حدوث الماهية الاولى بارادة الله على المختار او بتمام الاستعداد سببا
لحدوث امكان الماهية الثانية فلا يلزم التسلسل عندنا ولا يلزم التسلسل المحال عند الحكماء وقوله
يكون بلا مرجح هذا ممنوع ايضا لم لا يجوز ان يكون ذلك الوقت هو المرجح وقوله ربما يستشكل عليه
في معارضة كما يشعر به قوله اى على لزوم الامكان للماهية وقوله بل نقول انه وانما اورد كلمة بل لان
ما ذكره بعدها كان اظهر اذ الحكماء كانوا ينكرون الاول كما هو المشهور وقوله حال حدوثه
اى قبل حدوثه والا يلزم اجتماع النقيضين ولا بعد حصوله كما يستحيل تحصيل الحاصل كما ذكر
قوله وانا فيه بحث يعني انه ليس للمجيب ان يمنع امكان الازلية بعدما سلم ازلية الامكان
بل الصواب له سواء ان يمنع عدم امكان ازلية العالم او ان عليه وقوله بل جاز اتصافه
في كل منها لانه اعترض عليه بان استمرار عدم المنع عن قبول الوجود لا يقتضي الا ان يكون

الوجو

الوجود وهو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهو لا يستلزم ان يكون
الوجود المستمر جائزا في الجملة مثلا وجود زيد يوم الجمعة جائز جوازا مستمرا ازلا وابدا
واما وجوده قبل يوم الجمعة او بعده فليس بجائز هذا ونحن نقول اذا فرضنا نسبة الوجود
الى زيد قبل يوم الجمعة او بعده فاما ان يمتنع اتصافه به نظرا الى ذاته من حيث هو هو
او لا يمتنع والاول باطل والا يلزم ان يكون زيد ممتنعا لذاته قبل وجوده او بعد وجوده
وانه محال بالضرورة والثاني فيه المطلوب كما لا يخفى وقوله لا بدلا فقط بل معا
ايضا هذا بالنسبة الى ما يكون قار الذات من العالم كما هو الظاهر هنا واما ان يكون
غير قار الذات من الحوادث فهو ان لم يمتنع فرد ان نظرا الى ذاته فكما سبق وان
امتنع جاز اتصافه بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل لكن لا معا بل بدلا فقط
وقوله فان قلت نحن نأخذ الخ هذا اشارة الى تقرير آخر للتشكيك المذكور وقوله
فقد عرفت حاله يعني ان احدهما من حيث هو هو ممكن مطلقا والآخر من حيث هو هو ممتنع مطلقا
وقوله لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ قد اعتبر هناك قيد خارج عن الذات
وقد عرفت آنفا ان الامكان الذاتي انما يكون معتبرا بالقياس الى ذات الشيء
من حيث هي هي ثم لا يخفى ان عدم حصول الامكان الذاتي نظرا الى الامر الخارجي لا ينافي
حصول الامكان الذاتي نظرا الى ذات الشيء وقوله اذ ليس له ممكن بالغير ولعله جواب
جواب سؤال مقدر ناشئ مما قبله كانه قيل سلمنا انه لم يتصور هناك امكان ذاتي
لكن لم لا يجوز ان يكون هناك امكان بالغير في الجملة فاجاب بانه ليس له امكان
بالغير مطلقا سواء كان امكانا ذاتيا ايضا او لم يكن ولا يقال لم لا يجوز ان يكون هناك
امكانان احدهما ذاتي والآخر بالغير لانا نقول معنى الامكان ههنا هو تساوي الوجود والعدم
في نفس الامر كما يذكره فاذا حصل تساويهما مرة واحدة لم يتصور ان تحصل تساويهما مرة اخرى
بالضرورة قوله انه اى كون المقدور مقدورا الظاهر ان قول المص وغير الامتناع الذاتي
يدل على ان الضمير في انه راجع الى ما مر في التشكيك المذكور من قوله امتناع المقدورية وان
مقصوده هو منع حدوثه امتناع المقدورية بناء على ان اطلاق الحدوث انما يجري في الامور الوجودية

دون الاعتبارية الا انه لما راى ان ليس في هذا التوجيه المذكور كثير نفع اخرج كلام
المص الى توجيه آخر لكنه ايضا لا يخلو عن الضعف فانه يمكن ان يقال ان ما عرض له من الامتناع
غير الامتناع الذاتي لما ولا الامر الاعتباري اعني امتناع المقدورية او امكانه بتصور
ثبوته وزواله بالنظر الى موصوفه واما وجوده في الخارج فهو ليس بمعتبر في التشكيك المذكور فلا عبرة
بعدم امكانه او عدم زواله قوله اتفاقا من المتكلمين وغيرهم فتبصل الحكم بالاتفاق
ههنا خطأ فان الفلاسفة كانوا يجعلون القديم اثرا للفاعل المختار حيث قالوا حركات
الافلاك قديمة وانها اختيارية ايضا هذا وانت تعلم ان شاء الله في صدر المرصد الثالث
من مقصد الجواهر ان حركات الافلاك ارادية عندهم ثم ان الحركة صادرة بالارادة والشعور
لا ينافي الايجاب ولا يقتضي القدرة والاختيار كما توهم وقوله فالحاصل اي فحاصل الكلام
في اسناد القديم الى الفاعل هو جواز اسناده الى الفاعل الموجب اتفاقا وليس المراد
فحاصل النزاع كما توهم اذ لم يذكر النزاع ههنا بل قد ذكر الاتفاق كما لا يخفى وقوله اي امتناع
اسناده يعني ان قوله يمتنع اسناده عطف على قوله جواز اسناده فيكون ههنا تاويل
المصدر مثل قول القائل وتسمع بالمعيدي خير من ان تراه اي سماعك بالمعيدي خير قوله
ورد عليه وقد اجيب من جانب المص عن هذا الرد بانه انما حكم بان النزاع الذي يعود الى كونه تع
موجبا او مختارا هو النزاع في جواز اسناد القديم الى الفاعل الذي الله تع دون النزاع
في قدم العالم وحدوثه كما توهم الشارح وانت خبير بانه لا نزاع بينهم في جواز استناد
القديم الى الله تع وكيف ينكره الاشاعرة مع ان صفات الله تعالى قديمة مستندة الى ذاته تع
وانما النزاع في كون العالم قديما مستندا الى الفاعل الذي هو الله تعالى فهو بالحقيقة انما يكون
نزاعا في قدم العالم وحدوثه كما ذكره الشارح وبالجملة النزاع المشهور فيما بينهم ههنا انما هو
النزاع في قدم العالم وحدوثه او النزاع في كونه تعالى موجبا او مختارا ومن قال بان ههنا
نزاعا ثالثا مغايرا للنزاعين المذكورين فعليه البيان نعم يمكن ان يجاب عن الرد المذكور
بان يقال لم لا يجوز ان يحكم اولا بان الباري تعالى قادر بالمعنى الاعم المتناول للايجاب ايضا وهو
كونه تع قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثم يحكم بكونه مرسلا للرسل ثم يسمع من الرسل انه تع قادر

بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل فيعلم بهذا ان العالم حادث وايضا لم لا يجوز
ان يحكم اولا بان الايجاب صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وان الاختيار
صفة كمال يجب اثباته له تع فيعلم بهذا ايضا ان العالم حادث وكلام الامام مبني
على هذين الاحتمالين فلا اشكال عليه فتامل قوله واعلم انه قيل الاولى
ان يجعل قوله اعلم اعتراضا على تجويز المتكلمين اسناد القديم الى الموجب لا على قوله
والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا له [illegible] ان نعكس ما ذكره هذا القائل اذ ربما
يلتزم المتكلمون فيقولون انا لا نقول بان القديم يجوز اسناده الى الموجب واما الاعتراض
علينا بقوله فان قلت له فهو متفرع بقوله قلت فلا اشكال علينا اصلا هذا والحق
ان يجعل قوله واعلم انه اشارة الى الاعتراض على ما ذكره المص من قوله والمتكلمون الخ
لو سلموا كونه تع موجبا له وان يجعل قوله فان قلت انه اشارة الى الاعتراض على المتكلمين
القائلين بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان وان الاعتراض الاول
بقوله اعلم انه يكون منشأ لهذا الاعتراض الخ ولا يحسن ان يجعل قوله فان قلت جوابا
عن الاعتراض الاول بقوله اعلم والا يلزم الاستدراك قوله فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا
اليه انه قوله فهذه الاقوال منهم منافية له اي فهذه الاقوال باطلة لكونها منافية لما ذهبوا اليه
له او نقول اي فيما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث باطل لكونه منافيا لهذه الاقوال لكن
التغير الثاني يقتضي ان يذكر هذا الاعتراض في المقصد الرابع قبل هذا المقصد الخامس فتامل وقوله
اذ لا حاجة له اي لا حدوث له فلا حاجة له لان علة الاحتياج هي الحدوث عندهم وقوله
ولا مجال لتاويل التنزل فيها يعني ان مرجع التنزل الى تسليم غير الواقع واقعا ولا مجال لذكر
ههنا لثبوت تلك الامور القديمة في الواقع عندهم مع انهم كانوا يقولون علة الاحتياج
هي الحدوث وحده او مع الامكان وقوله بان القديم ما لا اول لوجوده اي لا انه
قوله وكلها قديمة وقوله فلا يلزم تعدد الواجب لا تعليل القديم بعينه اي لا انحصر
في قوله بين ان يجعلوا الواجب لذاته متعددا او بين ان يجعلوا القديم مستندا الى الغير
يعني ان هناك امرا ثالثا وهو ان يكون القديم مستندا الى ما ليس عينه ولا غيره قوله وانت تعلم

تع، ان ما ذكرتم من المنعين لا يضر المعترض هنا اما المنع الاول فلان الامور الازلية قد كانت
محتاجة الى الغير ومعللة به سواء اطلق الها قديمة او لم يطلق فلا يلزم ان يكون علة الاحتياج
الى الغير الحدوث كما زعموا واما المنع الثاني فلان الصفات القديمة قد كانت محتاجة
الى شيء آخر هو ذاته تع ومعللة به سواء اطلق الها غيره تع او لم يطلق فلا يلزم في الحقيقة
الا يكون علة الاحتياج الى شيء الاحتياج الى شيء آخر الحدوث كما لا يخفى قه
فجوز الآمدي فيه تنبيه على ان المراد بالمنع المذكور آنفا هو المعارضة كما يقتضيه
سياق الكلام دون النقض الاجمالي كما توهم فان عدم جواز الاسناد الى القديم المختار
هو محل النزاع هنا وليس مقدمة للدليل حتى يقصد منعه بذلك الاعتبار قه وقال بسبق
الايجاد وقصد الله وكذا الحال في سبق نفس القصد المتعلق بالايجاد كما ذكره بقوله وقد يقال
تقدم القصد الخ ثم لا يخفى ان ايجاد شيء شيئا وكون الشيء الخ موجودا او موجدا لهما امران
متضايفان فلا يتصور ان يكون احدهما متقدما على الآخر بالذات فلعل المراد بالايجاد
هنا هو معنى الايجاب اذ المتقدم بالذات على كون الشيء موجودا او موجدا هو الايجاب دون
الايجاد او المراد بالتقدم الذاتي ما يتناول التقدم والتأخر بين الكيفيتين المتضايفتين
بحيث لا يمكن اسناد كل واحدة منها بدون اسناد الاخرى مادامتا متضايفتين قه
قه من ان الحكماء متفقون الخ قال في شرح المقاصد وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة
نفي القدرة والاختيار عن الصانع تع والا فكونه موجبا بالذات عندهم لا قادرا بالاختيار
اشهر من ان يمنع ولعل الشارح رح لم يلتفت الى هذا الاعتراض لان الحكماء لما كانوا
يسندون الى الباري تع كونه موجبا كذلك كانوا يسندون اليه تع كونه قادرا ومختارا
على ما يجيء ان شاء الله تع ثم ذهب بعض العلماء في التطبيق بين الاسنادين المذكورين
الى ارجاع الثاني الى الاول كما هو المشهور وذهب البعض الآخر الى ارجاع الاول
الى الثاني كما نقله الشارح رح هنا على ما هو الحق الخالي عن شناعة نفي القدرة والاختيار
عن الصانع تع قه فالقصد اذا كان كافيا الخ وسواء القصد الكلي الذي لا يكون
الا في الباري تع فان قيل اذا كان قصده تع ازليا وكان المقصود به ذلك القصد ازليا

ازليا ايضا فالفرق بين كونه موجبا وكونه مختارا بالنسبة الى ذلك المقصود الازلي قلنا
لو اعتبرت القضية في صورة الايجاب تكون قضية ضرورية خارجية وفي صورة الاختيار
تكون قضية دائمة خارجية بدون الضرورة ثم هناك اصطلاح يمكن له ان يترك القصد
والايجاد والابقاء متى شاء اذ لا ضرورة هناك الخ قه قد يحتاج ذلك التقدم
بالضرورة الخ ولعل هذا اشارة الى المعارضة في المقدمة لا في اصل المدعى
فان قه واذا ثبت الاحتياج في البقاء الخ يرجح الاحتمال الاول وكذا قه ثم انه
معارض بوجه يرجح الاحتمال الاول ثم انه لا يصح ان يحمل هذا السؤال على منع بعض مقدمات
دليل الامام والا يلزم ان يكون الجواب الآتي كلاما على السند ومنعا فانه غير مسموع
قه كالمعلول الباقي الخ هذا التنبيه للاستدلال وقه كالعلم والعالمية
الظاهر ان يكون العلم مثالا للشروط والعالمية مثالا للمعلول كما اشار اليه في الجواب
بقوله لا معللة به فح يكون في الكلام لف ونشر من غير ترتيب لكن ظاهر عبارة الشارح
سواء انه قد جعلهما مثالا للشروط واورد للمعلول مثالا آخر هو حركة الخاتم وقه اذ قد يراد
بقاء الشيء الخ هذا عطف بحسب المعنى على قوله كالمعلول الباقي الخ كانه قيل كالمعلول الباقي
وكالشيء الذي يراد بقاؤه اذ قد يحتاج المعلول الباقي الى علة الخ واذ قد يراد بقاء
الشيء على وجوده وقه اي بقاء الشيء على وجوده نفس وجوده الخ الظاهر ان كون
البقاء نفس الوجود متناول لقوله فقد يراد بقاء الشيء الخ ولما قبله ايضا واما ذكره هنا
اشارة الى ان احتياج الامور المذكورة في البقاء يستلزم احتياجها في الوجود
ايضا فكما لا يلزم في الاول ايجاد الموجود لا يلزم في الثاني ايضا ايجاد الموجود كما ذكره الشارح رح
قه فلا بد ان يكون موجودا الخ وعليه منع ظاهر وانه لم لا يجوز ان يكون امرا
اعتباريا زائدا في العقل فقط ولعل المراد بكون البقاء نفس الوجود هو ان لا يكون بينهما امتياز
خارجي كما قال الاشعري بان وجود كل شيء نفس ماهيته وكما قالوا وجود الوجود نفس الوجود
ولا يشكل اذ لو كان البقاء متمايزا في الخارج عن الوجود يلزم ان يكون البقاء موجودا
كما ذكره وقه ويلزم منه ايجاد الموجود الخ وكذا اذ ثبت الاحتياج في بقاء المعدوم

على عدمه

ولم يلزم منه اعدام المعدوم على وجه محال لم يكن اسناد الباقي وايجاده في بقائه الى مؤثر مستلزما
لايجاد الموجود ففي ذكر العدم ههنا تنبيه على ان الوجود القديم كما يحمل على الموجود الباقي في
حمل النظير على النظير كذلك يحمل على المعدوم الباقي حمل النقيض على النقيض
قوله لان تاثير المؤثر فيه لا هذا منقوض بصفات الباري تعالى فانها عند الامام
ايضا كانت مستندة الى ذاته تعالى قوله واذا لم يكن العدم السابق شرطا لها جاز
ان يكون الاثر المستند الى العلة بهذه الملازمة ثم لم لا يجوز ان يمنع استناد غير المسبوق
بالعدم الى الفاعل لا لانتفاء العدم السابق هناك حتى يلزم ان يكون العدم السابق شرطا لها
بل هو بسبب آخر كلزوم تحصيل الحاصل مثلا قوله وان كان قديما الحكم المستند فيه
في كان راجع الى الباقي لا الى التاثير وقد مر توضيح هذا المقام بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى ان
يعاد ههنا كما اعاده بعض الفضلاء قوله غير مسموعة فان من كان يمنع الاحتياج حال الوجود
يمنع الاحتياج حال البقاء ايضا كما في بقاء البناء بعد فناء البناء على ما مر قوله وهذا ظاهر
على تقدير كونه تعالى مختارا واما على تقدير كونه تعالى موجبا فلا يتوجه هذا المنع اصلا اذ لا يصح ان
يقال لا علية ولا شرطية على تقدير كونه تعالى موجبا لانا نقول لم لا يجوز ان يكون في ذات الواجب
اعتبارات عقلية غير محصورة في عدد ويكون ذاته بهذه الاعتبارات مقتضية لمعلولاته من غير
ان يكون هناك علية او شرطية سوى هذه الاعتبارات لانا نقول ما ذكرتم مستبعد في الموجب بالنسبة
الى الحوادث المختلفة فان نسبة ذاته الى جميعها على السوية فلا بد هناك من شروط او علل
مختلفة كما قالوا قوله ولقائل ان يقول هذا من طرف المعلل اثبات للمقدمة الممنوعة وقوله
فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك يعني ان اللازم وهو شرطية ذاك باطل لما عرفت ان العدم
ينافي الوجود والعلية فلا يكون السابق منه شرطا لها فيجوز التاثير فيما لم يكن له عدم سابق اصلا
وهو القديم وللمانع المذكور ان يمنع بطلان اللازم فانه لم لا يجوز ان يكون العدم السابق
معدا لصحة التاثير وان لم يكن مجامعا للتاثير كما اعترفتم قوله ولا يجديكم نفعا فان قال
المعارض المذكور ان ازلية امكان ما لا اول له يستلزم امكان ازليته المستلزم للاحتياج
الازلي قلنا نعم لكن الاحتياج الازلي لا يستلزم جواز التاثير الازلي لم لا يجوز ان يكون

لزوم

لزوم تحصيل الحاصل مانعا من التاثير الازلي وقوله فكيف يتصور دوامه وقد عرفت جوابه آنفا
حيث قال ان التاثير في الباقي هو ان يكون دوامه لدوام المؤثر فلا يلزم ان يكون هو تحصيل
الحاصل ولا ان يكون في امر متجدد قوله ولا يجب منه اي من عدم احتياج القديم الى المؤثر
ينفيه قوله وقد اجبنا وهو ما اجاب به المص في خاتمة البحث الاول حيث قال
هناك ولا يخفى انه مغالطة قوله على ان انتفاء القدم الذي هو الحدوث للمانع ان يمنع
كون انتفاء القدم مستلزما للحدوث فان انتفاء القدم اعم من الحدوث مفهوما وان سلم ذلك
فلا يلزم من علية الملزوم او شرطيته علية اللازم او شرطيته قوله وقد عرفت ما فيه قد
عرفت ما فيه ايضا على ما بيناه هناك قوله لكنه فاعل مختار الظاهر انه يتوجه عليه ايضا ما سبق
من ان الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا ثم لا يذهب عليك انه لا بد ان يعتبر ان يكون تعلق الارادة
ازليا وان كان متعلقا حادثا في وقت مخصوص ولا يكون هذا الوقت شرطا للعلية بل
هو مجرد ظرف وان هذا الاحتمال العقلي يكفي للمانع قوله لا يلزم من جواز استناد العدم
له ولعل المعارض يقول ان ايجاد الموجود بمنزلة نفي المنفي فلا فرق بينهما عند العقل وقد جاز ذلك
في العدم الازلي فليجز الاول في الوجود الازلي ايضا كما لا يخفى قوله احوال لا يوصف عندهم
بالوجود ولعل الامام يقول ان مقتضى التحقيق هو انه لا مغايرة بين الثبوت والوجود فمن قال
بالثبوت فقد قال بالوجود معنى وان كان ينكر الوجود بلسانه ولا عبرة بالانكار اللساني مع
حصول الاقرار المعنوي التحقيقي وقد ذكر نظيره ذكرناه في التجريد وحاشيته قوله اي اوصافا
واتى بالصفات بالاوصاف ليناسب ذكر التانيث في قوله ثلثة قوله رومية اي لغة رومية
قوله والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا اه قيل لزوم الكفر ليس بكفر بل الكفر هو التزام
الكفر وهذا ممنوع فيمن قال بانتقال الصفة قلت انهم قالوا بانتقال الصفة الى شيء على وجه يكون
تلك الصفة عين ذلك الشيء بل يكون ذلك الشيء مستحقا للعبادة له بعد انتقالها اليه وظاهر ان هذا
القول التزام للكفر الصريح قوله لاثباتهم آلهة ثلثة اي ذوات ثلثة مستحقة للعبادة
لما في زعمهم قوله تعالى وما من اله الا اله واحد اي لا يستحق للعبادة له الا ذات
واحد هو الله تعالى قوله مادية لان كل حادث فهو مسبوق بمادة عندهم قوله قد اشتركنا

الكائنة

نحن الى ذلك اي اشرنا الى ماخذهم وهو ما اشار اليه آنفا من وجه كون تلك الامور قديمة
قوله احدهما قد وقع في اكثر النسخ بضمير التثنية بناء على ان المرجع اليه في المعنى هو الامر
كما ذكره الشارح وان كان الظاهر يقتضي ان يقال احدها اي احد ابحاث الحدوث
كما قال فيما بعد وثانيها اي ثاني ابحاث الحدوث وقد وقع هناك ايضا في بعض
النسخ ثانيهما بضمير التثنية فعلى هذه النسخة يكون قوله اي ثاني ابحاث الحدوث
تفسيرا لما هو حاصل المعنى فتدبر وقوله لذاته متعلق بابعد وهو المضاف في قوله غير مقتضى
وقوله للوجود متعلق بالمضاف اليه هناك وقوله ولغيره متعلق بابعد اي قوله
متعلق به ايضا على طريقة قولهم الكلب من العنب كانه قيل والممكن مقتضى للوجود لغيره
قوله وقد حكم بعض الفضلاء ان هذا التمهيد لما اورده المص والشارح رح هنا يعني ان
ما اوردنا ههنا انما يتوجه على ما صرح به بعض الفضلاء ثم لو لم يصرح بذلك لكان يمكن
ان يفسر قولهم فاذن لا وجود له بان يقال اي لا اقتضاء وجود بقرينة ما سبق
فح لا يرد اعتراض الشارح ولا المص وقوله ليكون عدمه سابقا على وجوده لا يقال
بل يكون ح عدمه منافيا لوجوده فكيف ان يكون سابقا عليه وذلك لان ما كان عدمه لذاته يتصوره
لا يمكن ان يوجد فضلا عن ان يكون عدمه سابقا على وجوده لانا نقول ما ذكرتم كلام على السند
المنع ولو فرضنا ان يكون ما اورده المص معارضة فما ذكرتم لا يضر المعارض ايضا كما لا يخفى
قوله لكنه منظور فيه قيل ان استحقاق الوجود ووجوب الغير متوقف على عدم استحقاق الوجود
ووجوب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير فح يثبت بهذا التوجيه
مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا متقدم على ما بالواسطة حتى اذا ثبت
خبير بان ما ذكره هذا القائل دليل آخر مع ان الشارح رح انما اعترض على الدليل ههنا كما اشار
اليه بقوله لان غاية ما ذكر الى قوله ولم يثبت ذلك على ما ذكره على انا نقول لا نم ان استحقاق
الوجود ووجوب الغير متوقف على عدم استحقاق الوجود ووجوب الذات لم لا يجوز ان يكون عدم استحقاق الوجود
امرا معا ههنا لا هو متقدم على استحقاقية الوجود ووجوب الغير فح لا يكون عدم الاستحقاقية نفس ذلك
المتقدم كما زعمتم وقوله اذ لو كان الوجود عينها لكان هذا احتمالا عقليا لكنه يكفي للمانع ان يذكره

ان

ان لا يتوقل بالكسب التصورات اصلا لان الوجه المجهول ح يكون مجهولا مطلقا فلا يمكن
طلبه كما مر في موقف المقدمات وقوله كالجزئية والكلية كما اذا علم باعتبار جزئيته لشيء وجهل
باعتبار كليته لشيء آخر وقوله باستلزامه لكنه هو ما ذكره آنفا من قوله وتلخيصه ان المعلوم الكلي
قد يلاحظ في نفسه الخ وقيل هو الذي ذكر في الموقف الاول في جواب استدلال الامام
على امتناع جريان الكسب في التصورات وقوله لما اجتمع اي الوجهان دون العلمين
كما يتوهم ولا يلزم ان لا يكون بين الامام وغيره مخالفة اصلا هف وقوله كما حققته اشارة
الى ما ذكره بقوله ولا يشتبه عليك الخ وقوله فليس الاجمال بان يكون الشيء معلوما
من وجه مجهولا من آخر اي بل الاجمال هو ان يكون الشيء معلوما من وجه اجمال سواء كان مجهولا
من وجه آخر او كان معلوما من وجه آخر ايضا اجمالي او تفصيلي وقوله لا العلم دون المعلوم
هذا ظاهر على مذهب من قال العلم والمعلوم متغايران بالذات واما على مذهب من قال انهما
متحدان بالذات فالمراد ان الحيثيتين راجعتان الى الوجود دون الموجود وقوله
كانه قيل هل هو من قبيل العلم من وجه ام فكان المص قال الشيء الواحد قد يكون معلوما
من وجه دون وجه آخر وهذا ليس من قبيل العلم الاجمالي كما زعم الامام رح وقوله
كليا يتفرع عليه الكثرة ولا يتوهم ان هذا العلم الكلي كاف في وجود الافراد الخارجية
بل لابد ايضا ان يكون هناك شرايط معتبرة في وجودها كالعلم الجزئي مثلا على ما يجيء
ان شاء الله تع وقوله وقد يقال الخ اشارة الى ايراد النقض الاجمالي على قوله
العلم الانفعالي كليا يتفرع على الكثرة الخ وانما قال وقد يقال تنبيها على ضعفه فانه مبني على
وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما ذكره وانه باطل على ما مر وايضا ليس المقصود ههنا
الحصر بل المراد ان العلم الانفعالي قد يكون كليا يتفرع على الكثرة الخ والاكثر انما
يكون العلم الانفعالي جزئيا كما لا يخفى قوله ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني
وانما قيد بالمعنى الثاني اشارة الى انه لا يلزم تقدمه على المعنى الاول فان ملكة استنباط
النظريات لابد ان يكون متقدمة على حصول تلك النظريات بخلاف ملكة استرجاعها
ومن الناس من لم يتنبه على ما ذكرنا فاعترض على التقييد بالمعنى الثاني بناء على ان المعنى الاول كذلك

قوله ولايبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعري ويؤيده قوله سميناها العقل بالملكة
اذ العقل بالملكة لا تحصل بمجرد العلم ببعض الضروريات بل لابد هناك ان تحصل الضروريات الكلية
على وجه تحصل عندها ملكة تحصيل النظريات ثم ان ذكر الضروريات في كلام الشيخ قرينة دالة
على ان مراد القاضي بالعلم ههنا هو العلم الضروري بوجوب الضروريات له دون العلم النظري
ايضا وكذا العلم بحسن الحسن وقبح القبيح اي العلم الضروري بذلك بخلاف العلم النظري بذلك الخارق ص
عندهم قوله وعالم لا عقل له قيل المجانين والصبيان الغير العقلاء يكون لهم علم بناءً
على ان الاحساس نوع من العلم عند الشيخ كما مر الظاهر ان المتبادر من اطلاق لفظ
العلم هو الادراك المتعلق بالمعاني دون الادراك المتعلق بالمحسوسات الجزئية والا كانت
البهايم من اهل العلم واما كون الاحساس داخلا في حقيقة العلم فلا ينافي هذا الاطلاق والتبادر
كما لا يصح اطلاق الرجل على المراة مع انهما تشتركان بالحقيقة مثلا وقوله مشروطا بالعقل
بالملكة كما مر يعني ان العلم بالنظريات انما يكون بعد النظر الذي هو الكمال الاختياري
للعقل وهذا الكمال انما يكون بعد العلم بالملكة قوله فان المتغايرين قد يتلازمان لعل مراد
الشيخ بالمغايرة هو مع الانفكاك من احد الجانبين كما قال لو اصفاته تعالى لا هو ولا غيره وعولا هنام
الاتحاد بين العقل والعلم انما يكون بناءً على المسامحة عنده وقوله غريزة يتبعها العلم
بالضروريات وهذه الغريزة موجودة في الصبي العاقل وهي وان كانت مناطا للتكليف
لكنها ليست كافية في حصول التكليف بل لابد مع ذلك من البلوغ ايضا قوله
لا يستحضر شيئا من العلوم فيه ان عدم استحضار بعض العلوم ممنوع غايته ما في الباب
انه لم يعلم العلم بالعلم لدهشة قوله ان العلم قد ينفك عن العقل اي العقل قد لا يستلزم
العلم كما ذكر في النايم لكن قد يمنع وجود العقل في النايم مستندا بان خطاب الاداء
لا يتوجه عليه وانت خبير بان هذا الكلام لا يصلح سندا للمنع فان كون العقل مدارا للتكليف
لا يقتضي وجود التكليف والا لكان الصبي العاقل مكلفا بل لابد مع ذلك من شروط
اخر منها ان يكون فاهما للخطاب مثلا قوله عند الاصحاب واما عند الحكماء فيجوز
ان يكون صور متعددة علوما لشيء واحد ويكون كل منها آلة لملاحظة ذلك الشيء

فلذا

فلذا قال عند الاصحاب وقوله فيما اذا تعلق العلم بشيء معين له كما اذا قال في وقت
زيد قايم الآن ثم قال في وقت آخر زيد قايم الآن وقوله وانت خبير اشارة الى الاعتراض
على الآمدي من قبل من يقول العلمان المذكوران مثلان فان اختلاف الوقت له
لا يؤثر له وقوله الا ان الاصحاب له اشارة الى الاعتذار من طرف الآمدي قوله
اتحد الوقت اشارة الى ان الاجتماع عند اتحاد الوقت فرضي لا وقوعي كما اشار اليه
في اول المقصد ايضا حيث قال لان المثلين لا يجتمعان وقال ايضا ومن ثمه امتنع
اجتماعهما وسد احدهما مسد الآخر وقوله واذا فرض تعدد فيهما له بهذا اذا فرض
تخلل العدم بين الوقتين بخلاف ما سبق اذ لم يتخلل العدم هناك على اصل من يقول
ببقاء الاعراض في الجملة قوله واما الاختلاف بالنوع فهو جايز اي جايز عقلا
وذلك اي الجواز العقلي يكفيه فيما نحن بصدده اذ الاحتمال العقلي يكفي للمانع كما هو المشهور
وقوله يستحيل انفكاك العاقل عنها فيه ان عدم ~~انفكاك العاقل عنها فيه~~ ان عدم انفكاك
العاقل عنها مسلم واما استحالة انفكاكه عنها فممنوع لابد لذلك من دليل وقوله فيستحيل
حصول شيء من العلوم النظرية قد يتوهم ههنا انه لم لا يجوز ان يحصل بعض العلوم النظرية
من العلوم الاخرى النظرية ايضا بان ينقلب النظرية الثانية ضرورية وان كان جميع
الضروريات بحيث تنقلب نظرية كما هو المفروض وانت خبير بان قوله ولنفرض ان جميع
الضروريات له متناول للضروريات المنقلبة من النظرية ايضا فلم يبق في الدنيا ضروري
الا وقد انقلب نظريا وح يستحيل حصول شيء من العلوم النظرية كما ذكره قوله
فيكون النظري شرطا لنفسه فيه بحث وهو انه لم لا يجوز ان يكون الضروريات امورا متعددة
كل واحد منها شرطا لكمال العقل على سبيل البدل لا على سبيل الاجتماع فيجوز ان ينقلب كل منها
نظريا على سبيل البدل ايضا وقوله لما مر في المذهب الاول فيه اشعار بان عدم الانقلاب
الضروري الذي هو شرط لكمال العقل انما هو بسبب العارض لا بسبب الحقيقة وماهيته ومن ههنا
يعلم الجواب من البحث المذكور كانه قيل لا يجوز الانقلاب في الضروري من حيث هو شرط
لكمال العقل وانت خبير بان هذا الكلام في الحقيقة قول بجواز الانقلاب كما لا يخفى قوله

مبني على وجودهما اي على العلم بوجودهما وقوله والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري
والحق ان وجود الاعراض ضروري والقول بانه يثبت وجودها بالدليل الدال
على عرضيتها ممنوع ايضا كما مر في المرصد الاول من هذا الموقف وقوله والمستحيل ليس شيئا
وكذا كل ما يكون صفة للمستحيل فهو ليس شيئا ايضا فانه المستحيل بالطريق الاولى قوله
يستلزم العلم به لو قال المانع ان الممنوع ههنا هو العلم التصديقي بامتناع اجتماع
الضدين واللازم من الحكم بعدم معلومية ذلك الامتناع هو العلم التصوري بذلك
الامتناع فلا منافاة بين الممنوع واللازم قلنا كما ان العلم التصوري لازم
من هذا الحكم كذلك العلم التصديقي لازم منه فقد لزم حصول العلم التصديقي بالمستحيل ايضا
فيكون المنع المذكور مبطلا لنفسه فيكون باطلا وهو المطلوب فان قيل الممنوع
هو التصديق الايجابي واللازم من المنع المذكور هو التصديق السلبي قلنا ان الممنوع
الخ قولنا اجتماع الضدين ممتنع سالبة ايضا فان معناه سواء لا يجوز اجتماع الضدين
فان قيل الحكم بعدم معلومية ذلك الامتناع لم يكن لازما من المنع المذكور بل اللازم
منه هو عدم الحكم بمعلومية ذلك الامتناع قلنا ان قوله العلم بامتناع اجتماع الضدين
ممنوع قضية متضمنة للحكم وقد كان مناقضا لنفسه كما ذكرنا فتامل قوله اما على
سبيل التشبيه الى آخر قوله واما على سبيل النفي لا يخفى ان ظاهر هذا الكلام مشعر بان
تصور المستحيل منحصر في سبيل التشبيه وسبيل النفي وليس كذلك اذ يمكن ان يقال مثلا كل
اجتماع الضدين مفهوم موجود في الذهن فقد حكم عليه بالايجاب كما حكم عليه بالسلب
لكن المقصود ليس هو الحصر فلذا قال وبالجملة قوله بماهيته من حيث خصوصيتها
اي بحيث يكون هناك قضية مخصوصة موجبة او سالبة مثل ان يقال هذا الاجتماع
بين السواد والبياض حاصل او ليس بحاصل اذ ليس هناك شيء يكون بخصوصه آلة
للملاحظة فهذا الكلام من الشيخ لا ينفي القول بان الماهية موجودة في الذهن عندهم
كما توهم واما الممكن المعدوم وايا ما كالعنقاء مثلا فهو يمكن ان يكون معقولا باعتباره
خصوصيته وان لم يكن معقولا بالفعل قوله وخالفه ابو هاشم في ذلك فعلى هذا يكون

التكليف

التكليف عنده متعلق بابقاء العلوم الباقية حال بقائها لا بايجادها ابتداء وقد مر
في دفع المخالفة بين كلاميه منا كلام في المقصد السابع من المرصد الاول من هذا الموقف
فارجع اليه وقوله ومنهم من يرى الخ ويمكن التطبيق بين هذا القول للحكماء وبين القول
الاول لهم كما لا يخفى وقوله فانها اي الناطقة تحكم بالكلي على الجزئي الخ فيه انه لم لا يجوز
ان يكون النفس مدركة للجزئي على وجه كلي ويكون الآلة مدركة له على وجه جزئي فتحكم
النفس عليه بحيث يكون القضية هناك شخصية مثل قولنا زيد انسان كما ذكره لا بد
لنفي ذلك من دليل قوله اعتقاد النفع او ظنه لعل هذا يكون متناولا لما في البهائم
من تخيل النفع وتوهمه في الجملة وقوله وقد اجيب عن ذلك الخ اشارة الى منع قوله
ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل الخ ويجوز ان يكون اشارة ايضا الى منع ما سبق
من قوله فانا نجد من انفسنا الخ وايا ما كان فقوله والميل ذكرتموه الخ تتمة لسند المنع
وقوله ننفع له اي لذلك الشخص المعتقد وقوله او يوجع اي يؤذي ذلك الشخص وقوله
ممن بيان للغير المذكور وقوله بحيث متعلق باعتقاد وقوله وصوله ذلك النفع الحاصل له
ولغيره وقوله انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل يعني ان الميل المذكور
لا يكون من قبيل الارادة كما لا يكون الشوق الى المحبوب من قبيل الارادة لا بد لنفي
ذلك من دليل فانا نمنع ورآه المنع قوله فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل وكذا
وكذا لا يصح تفسيره باعتقاد النفع لجواز ان يكون هذا هو الارادة في الشاهد دون الغائب
وقد يقال المقصود ههنا هو تفسير الارادة الحادثة التي هي من الكيفيات النفسانية دون
ما يتناول الارادة القديمة ايضا لكنهم لما كانوا يقيسون ارادة الباري تعالى على ارادة
العبد باعتبار تفسيرها مطلقا كما سيجيء في الالهيات ان شاء الله تعالى فالمناسب
لهم ان لا يفرقوا بين الارادتين في التفسير المطلق قوله مع ان ارادة احدنا الخ
هذا الكلام فيه اشارة الى ان قوله اتفاقا ليس بالنظر الى جميع الاشاعرة والمعتزلة
بل هو بالنظر الى جميع الاشاعرة وبعض المعتزلة كما ذكره ويحتمل ان يكون قوله
اتفاقا بالنظر الى جميع المعتزلة مع الاشاعرة لكن باعتبار العموم عند بعضهم اذ العموم ارادة
حادثة لا يوجب الفعل

عندهم قوله واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة وذلك لان الارادة عندهم هي صفة مخصصة كما مر والعزم بدون القصد لا يكون مخصصا كما عرفت ايضا بخلاف القصد فانه يجوز ان يكون صفة مخصصة للفعل بالوقوع فان قيل القصد لابد ان يكون مقارنا لعدم المقصود كما هو المشهور والارادة تكون مقارنة لوجوده كما ذكره آنفا قلنا يجوز ان يكون القصد مقارنا لعدم المقصود باعتبار حدوثه وتجدده ومقارنا لوجوده ايضا باعتبار بقائه واستمراره قوله غير مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه فاذا لم يكن الارادة مشروطة باحدهما تعين انها لم يكن عين احدهما بالطريق الاولى فلا يصح تفسيرها باحدهما كما زعم المعتزلة وقوله حتى يتغير سير السبع هذا منصوب باضمار ان الناصبة للفعل اي لو توقف تغير سير السبع مثل قولك ما تاتينا فتحدثنا وقوله ثم للمعتزلة ان يقولوا الخ هذا اشارة الى منع ما ذكر في المعارضة المذكورة اعني قوله فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح بلا مرجح الخ وقوله وقد قيل انه اشارة الى المنع ايضا ويمكن تقرير الدليل بحيث يندفع عنه هذا المنع الا بان يفرض تساوي الطريقين في النجاة وفي طريق اقتضاء طبيعة الهارب بان يكون للطريق الذي على يمينه قرب ما في الجملة ويكون هذا القرب بحيث يعارض زيادة قوة اليمين فح يلزم تساوي الطريقين بالنسبة الى الهارب البتة وكذا الحال في قصة القدحين وقصة الرغيفين بان يفرض احد القدحين او احد الرغيفين فوق الاخر بحيث لا يكون شيء منهما اقرب الى اليمين فتامل قوله فلا يجوز تعلقها بنفسها وكذا لا يجوز تعلق ارادة الشخص باشتهائه ولا بحيوته ولا بموته كما توهم فان هذه الامور ليست مقدورة له اصلا وقد اعتبر في صفة الارادة ان تكون متعلقة بالمقدور من حيث هو مقدور وقوله لان ارادتنا ليست مقدورة لنا واما ما يقال من ان الشهوة غير مقدورة بخلاف تعلق الارادة فلعل المراد به ان تعلق الشهوة غير مقدورة بخلاف تعلق الارادة واما نفس صفة الشهوة او نفس صفة الارادة فهما ليستا مقدورتين كما ذكره وقوله يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها الخ بل يكون هو مريدا للارادة بنفس الارادة والا يلزم الدور وفيه ان لزوم التسلسل ممنوع لجواز الانتهاء الى ارادة لم يتعلق بها افراد الارادة ايانا عليها قوله فتجامع ضدها الضمير المستتر في قوله فتجامع راجع الى ارادة الشيء

والضمير البارز

والضمير البارز في قوله ضدها راجع الى كراهة ضده ولما كان هذا الكلام من المص غير مناسب لقوله ضد ارادة الشيء هو ارادة ضده بل كان مناسبا لقول الشارح ضد كراهة الضد هو ارادة الضد اضرب عنه الشارح فقال بل يجامع كل واحد منهما ضد الاخرى وقوله استحالة ارادتهما ناظر الى ما ذكره الشارح اولا وقوله واستحالة ارادة الشيء الخ ناظر الى ما ذكره المص ثانيا وقوله كالنوم هو ضد للعلم والتدنس هذا عند البعض على ما يجيء ان شاء الله تع لكنه يكفي ههنا ان يكون تتمة لسند المنع وقوله فتنفك رح الارادة المتعلقة بالشيء الخ لا يخفى انه اذا جعل الارادة صفة مخصصة لاحد الضدين مثلا فليس هناك صفة اخرى كانت منفردة على الضد الآخر سواء كان هذا الضد الآخر مشعورا به اولا فتامل وقوله يستلزم كون الضد مكروها هذا اشارة الى توجيه تذكير الضمير المنصوب في قوله يستلزم فانه راجع الى الكراهة المذكورة قيل لو صح ما ذكرتم لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة شيء واحد له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا ايضا لكونه ضد المكروه اجيب بمنع الملازمة المذكورة وبتجويز ان يكون كل منهما مكروها ومرادا باعتبارين مختلفين وبتخصيص الدعوى بما له ضد واحد فقط قوله كالطبيعة للبسائط وقد خرج الطبيعة ايضا بقوله صفة اذ الطبائع العنصرية جوهر عندهم الا ان يراد بالصفة معنى يتناول الصور النوعية ايضا كما يذكره الشارح وقوله باستخدام الطبايع والكيفيات ولعله اراد بالطبايع طبايع البسائط العنصرية بناء على ان النفوس النباتية او الحيوانية تستخدمها في ضمن المركبات واراد بالكيفيات مثل القوى الغاذية والنامية والمولدة الى غير ذلك وقوله وقد يقال اشارة الى جواب باختيار الشق الاول وقوله فانه يستتبع طبيعة المقسور اي فانه يفيدها قوة قسرية مؤثرة للحركة القسرية في المقسور وقوله وان كان مستبعدا جدا وذلك لوجهين احدهما اطلاق النفس على الصفة خلاف ما هو المتعارف عندهم وثانيهما ان وجود تلك الصفة ممنوع لا بد له من دليل قوله والصواب ان يقال والقوة النباتية الخ لا نزاع في ان القوى الغاذية والنامية والمولدة واشباهها موجودة وانها مبادي للتغذية والتنمية والتوليد ونحوها واما

ان هناك كيفية اخرى وراء هذه الكيفيات بحيث تكون هي وحدها مبدأ قريبا لهذه
الافعال المختلفة فلا دليل عليه نعم قد كانت كل واحدة من هذه الكيفيات مبدأ
لفعل مخصوص لكنها كانت خارجة بمنزلة للافعال المختلفة اذ هي مبدأ الفعل واحد فقط
للافعال مختلفة فالظاهر ان يختار كون النفس النباتية مبدأ قريبا وجعل هذه القوى بمنزلة
الالات لها فيكون القدرة بمعنى الشيء منها والبعض الجواهر ايضا وقوله صفة مؤثرة
له وفيه ايضا ان ما ثبت وجوده في الحيوان عندهم هو النفس الحيوانية وانها جوهر يكون
مبدأ بعيدا والقوى الحيوانية وانها كانت متعددة كل منها مبدأ لفعل وليس هناك كيفية
واحدة تكون مبدأ قريبا للافعال الحيوانية كما زعمتم قوله وليست افعالها مختلفة بل هي
على نهج واحد فان المعتبر بكون الافعال المختلفة هو ان يكون هناك قوى مختلفة وآلات
متعددة يكون كل واحدة منها مبدأ لفعل مخصوص فعلى هذا لا يكون افعال القوى
العنصرية او المعدنية مختلفة كما سيجيء في الجواهر ان شاء الله تعالى وقوله كالصورة المبرقة
التي للافيون بخلاف الصورة النباتية التي كانت في الافيون فانها تكون مبدأ
لافعال مختلفة كما عرفت قوله ويرد عليها القدرة الحادثة التي على رأينا وقد يجاب
بان ليس المراد بالتأثير التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها التأثير والايجاد ولا يخفى
انه لو كان من شانها التأثير كذلك لكان من شان الموصوف بها ان يكون عالما بتفاصيل
الحركات والسكنات الحاصلة في جميع اعضاء ذلك الشخص الموصوف لكن العلم
بتفاصيل الحركات والسكنات غير مقدور للعبد كما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله
واراد العبد ضده قد يقال هذا فرض محال جاز ان يستلزم محالا آخر وذلك لانه
لا يجوز مناقضة ارادة العبد لارادة الله بدليل قوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله واجيب
بان هذا السؤال لا يضر المعلل بل ينفعه فانه تسليم ان قدرة العبد لا يمكن ان يكون مؤثرة في
الضد الآخر قوله ان المانع من وقوع مراد كل منها وقوع مراد الآخر وليس المانع من
ذلك وقوع ارادة الآخر اذ لا تضاد بين الارادتين وانما التضاد بين المرادين فلم يكن
ارادة الآخر مانعة كما لا يخفى قوله الى ان دليل التمانع اما يتم وكذا الحال في دليل التوارد

كما لايخفى

كما لا يخفى ولعله اراد بدليل التمانع معنى يتناول دليل التوارد ايضا اذ فيه نوع من التمانع
والمحققة بناء على ان يكون القادران مما يريدان ايجاد شيء واحد بعينه على وجه الاستقلال
بحيث لا يكون للآخر فيه مدخل اصلا وقوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما لا يقال
لم لا يجتمع القدرتان المؤثرتان في فعل والكلام فيه قلنا عدم اجتماعهما في فعل مخصوص
لا ينافي اجتماعهما في فعل آخر بان كانتا متعلقتين معا بايجاد هذا الفعل الآخر وان امكن
استقلال كل واحدة منهما بدون الاخرى وقوله غير مؤثرة فيه خلاف الاستاذ ابي
اسحاق مبنيا على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وقوله لكون مقدورة اللام الجارة فيه صلة لا تعليل
كما يتوهم قوله بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير له ينتقض هذا بالاجماع
الحاصل بالاختيار بين زيد وعمرو مثلا فان الاجتماع المذكور فعل واحد وقد كان الاثنان
محلا له وانت خبير بان مقدور زيد في هذه الصورة هو حركته القائمة به ومقدور عمرو ايضا
هو حركته القائمة به واما الاجتماع فعلى تقدير وجوده لم يكن مقدورا لاحدهما وانما يخلقه
الله تعالى بعد الحركة المكسوبة بطريق جري العادة كما يخلق العلم النظري بعد كسب النظر
الذي هو المقدور للعبد قوله وهو انا نعرف بالوجدان كما اشرنا اليه واما معارضة
الامام بان يقال الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومع الفعل محال لامتناع العدم
حال الوجود وعلى التقديرين لا يتصور القدرة والاختيار فمدفوعة بما سيجيء في الالهيات
من ان ما ذكرتم يدل على تأثير القدرة الحادثة بالاستقلال ولا ينافي كسبها وتعلقها
على وفق الارادة في الجملة بل ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فيكون باطلا قوله
فانا اذا علمنا تأثير فعل من موجود لك ولعل المراد بالفعل هنا الفعل الاختياري فيخرج عنه
الافعال الطبيعية مثل برودة الماء فلم يلزم ان يكون طبيعة الماء قادرة ولا ان يكون الماء
قادرا على البرودة عنده وقوله الممنوع من الفعل قادر عندك له لعل المراد ان يقول ان
المقصود هنا هو بيان طريق اثبات القدرة في الجملة وقد حصل بهذا التقرير واما
كون الممنوع قادرا فطريق اثباته شيء آخر على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وليس مقصودنا
حصر طريق الاثبات فيما ذكرتم خيرا وما ذكرتم وقوله من النوم والعجز والقول بعدم صحة الاثم

باطل بالاجماع الخصمين كما اشار اليه بقوله وليصح المتصف الى قوله اجماعا قه فان قيل
هذا راجع الى منع قوله فاذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله وقوله قلنا الخ
اثبات للمقدمة الممنوعة او هو تغيير آخر للدليل بحيث يندفع عنه المنع المذكور فان اورد عليه
النقض بالقدرة القديمة مع انها قبل الفعل اتفاقا قلنا لعل المعلل يقول ان القدرة القديمة
متصفة في الازل بايقاع وجود الفعل فيما لا يزال وهي متصفة في الازل بصحة ايقاع
وجوده فيما لا يزال فلا يلزم التسلسل بخلاف القدرة الحادثة فان ايقاعها الفعل او صحة
ايقاعها اياه امر حادث فلا بد له من تاثير القدرة فيه فلا بد من ايقاع آخر وكذا
للصحة صحة اخرى فيلزم التسلسل فان قيل ايقاع الايقاع عين حصول الايقاع
وكذا صحة الصحة عين حصول الصحة فلا يلزم التسلسل قلنا اذا جاز ذلك فليجز ايضا
ان يكون ايقاع الفعل عين حصول الفعل والا لزم الترجيح بلا مرجح واذا كان ايقاع
الفعل عين حصول الفعل يلزم ان يكون الايقاع حالا في الحال كما عرفت آنفا هذا لكن
بقي ان يقال لم لا يجوز ان يكون الايقاع او صحته مستندا الى ذات القدرة الحادثة
من حيث انها موجودة في الحال او الى تعلق القدرة القديمة ايضا فح لا يلزم التسلسل اصلا
قه ان المانع من تعلق القدرة الخ الحاصل انه كلما لم يجز القدرة على الباقي لم يجز القدرة
على الحادث ايضا لاشتراكهما في المانع الذي هو تحقق الوجود وح يظهر الملازمة
بعكس النقيض وهي انه كلما جاز القدرة على الحادث جاز القدرة على الباقي ايضا والا
بطل والا يلزم جواز القدرة على تحصيل الحاصل هذا قه او نقض دليلهم هذا النقض
انما يرد على الطائفة الثانية من المعتزلة وهم الذين كانوا يثبتون القدرة وتعلقها
ايضا حال وجود الفعل واما الطائفة الاولى منهم اي الذين كانوا ينفون كون
القدرة قدرة حال وجود الفعل وان كان نفس القدرة موجودة ح فلعلهم يلتزمون ان
العلم والفعل والارادة في صور النقض انما يتعلق بالمعلول قبل وجوده لا حال وجوده وان
كانت هذه الامور كالقدرة مقارنة للمعلول حال وجوده بان تعلقت في آن حدوثها بوجود
المعلول في آن آخر ومع ذلك كانت مقارنة لزمان حدوث المعلول وان لم يجب المقارنة

زمان بقائه قه يوجب حدوث قدرة الله تعالى وهي عين ذاته تعالى فان قدرة الله تعالى عين ذاته
عندهم فلو كانت القدرة مع الفعل لوجب حدوث ذاته تعالى او قدم مقدوراته
وكلاهما محالان فلم يجز ان يكون القدرة مع الفعل هذا ويرد على الطائفة الثانية
انه لو كانت القدرة قبل الفعل يلزم ان يكون ذات القدرة القديمة فانية عند
وجود الفعل الحادث وانه باطل قطعا وقوله اذ فيه التزام لمذهب الخصم الخ يعني ان
المنع المذكور لا يضر المعلل بل ينفعه وقوله وايضا ان امتنع الخ يعني انا نغير الدليل المذكور
بحيث يندفع عنه المنع المذكور مثل ان يقال لو وجب كون القدرة مع الفعل لزم
ان يكون قدرة الله تعالى حادثة مع الحادث اليومي او ان يكون الحادث اليومي موجودا
في زمان الطوفان مثلا وذلك لان قدرة الله تعالى موجودة في زمان الطوفان مع ان
المفروض هو وجوب كون القدرة مع الفعل وانه يمكن وجود الحادث في ذلك الزمان
لكن اللازمان هما باطلان اما بطلان كون قدرة الله تعالى حادثة فبالدليل العقلي واما
بطلان كون الحادث اليومي موجودا في زمان الطوفان مثلا فبالمشاهدة الضرورية
قه اذ مع الفعل اي مع فعل الحسن المامور به لا عصيان وبدون ذلك الفعل
لا قدرة له اصلا فلا تكليف به ولا عصيان لتركه وقه لكن تركه بالتلبس
بضده الخ قيل ان جعل ترك الايمان مقدورا وترك خلق الجواهر غير مقدور
مع ان جانب الفعل كان غير مقدور في كل منهما تحكم محض وانت خبير بالفرق بينهما بان
الفعل من شانه ان يكون مقدورا للتارك في الاول لا في الثاني فتامل قه هل يخلو
القادر عن جميع مقدوراته اي عن تاثيرات قدرته بحيث لم يكن قدرته في بعض
الاوقات مؤثرة في شيء من مقدوراته فلم يوجد له مقدور من حيث هو مقدور
ح اصلا كما في حال النوم مثلا بناء على ان النايم قادر عندهم وقوله ومنعوه عند عدم
في المباشرة وهذا كما اذا عدم المانع عن الحركة والسكون مثلا فان قدرته ح
لا يخلو عن التاثير الاختياري في احدهما عند الجبائي ولعل ابا هاشم كان يقول
ان السكون الغير القصدي للعبد لم يكن اثر القدرة بل هو مخلوق للباري تعالى والله تعالى

قادر على مثل مقدور العبد عندهم وح لم يوجد شيء من مقدوراته المتعلقة ببدنه اصلا
فانها انما يكون بحركة عضو من اعضائه او بسكون عضو من اعضائه باختياره ولم يوجد منه
عدم الحركة اصلا وعدم القصد الى السكون الحاصل فيه ايضا قوله اتفقوا على انها
لا تبقى غير متعلقة الخ وبهذا لا ينافي ما ذكر في النزاع الاول كما توهم فان تعلق القدرة اعم
من تأثيرها اذ قد يكون قدرته متعلقة بشيء ولم يوجد ذلك المقدور منه سواء وجد من
غيره او لم يوجد اصلا وقوله بالمقدور في الحالة الثانية اي يوجد المقدور في الحالة الثانية
على ان يكون كلمة في متعلقة بالوجود كما يدل عليه ما بعده من قوله بوجود الفعل في الحالة
الثانية والثالثة الخ قوله والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال وهذا
في صيغة يفعل والظاهر ان صيغته مجاز عنده هنا واما بعد تعلق القدرة في الحالة
الاولى بدون وجود المقدور ح اصلا فلا يمكن ان يكون صيغة الماضي حقيقة
فيما يوجد في الحال كما لا يخفى على من يعرف اللغة قوله ومثل انتفاء العلم الخ وفي بعض
النسخ لم توجد الواو العاطفة ههنا لكن وجودها اولى اذ العلم عندهم علة الاتقان لا شرط
فلا يندرج انتفاؤه في قوله كانتفاء شرط من شرايطه قوله مغاير لما يجب عند صدور الآخر
فيه ان مغايرة القدرتين ممنوعة فيما اذا وجد المقدوران معا والذي يجب مغاير للآخر
هناك هما الارادتان متعلقتان بذينك المقدورين معا دون القدرتين كما زعمتم قوله
وقالت المعتزلة الخ قد يناقش فيه بان السهو مضاد للعلم فيلزم من كون القدرة
الواحدة متعلقة بالضدين معا ان يكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو ايضا
وهو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من ان السهو ليس بمقدور اصلا وانت خبير بان منشأ
هذه المناقشة عدم فهم المقصود من العبارة وذلك لان قوله بجميع مقدوراته المتضادة
يدل على ان يكون كل واحد من الامور المتضادة مقدورا له كالحركة والسكون مثلا
او القيام والقعود بخلاف المتضادين اللذين لم يكن شيء منهما او احدهما مقدورا له اصلا
اذ لا كلام في ذلك ههنا اصلا قوله قد تتعاقب الازمنة والاوقات هذا على تقدير
ان يكون المتماثلات في محل واحد بقرينة ما بعده من قوله في محل واحد في وقت واحد

فعدم

وقوله

وقوله وهي القدرة العضلية العضلة هي قطعة لحم من البدن تكون فيها عصبات دقاق
وعروق صغار وقوله ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال الخ لعل الامام
يزعم ان الشيخ قد اراد بالقدرة التي المستجمعة لشرايط الكسب عادة قوله لنا في
اثبات كونه وجوديا التفرقة الخ وقد يمنع بانه لم لا يجوز ان تكون تلك التفرقة راجعة الى
جريان العادة بان يخلق الله تعالى القدرة في الممنوع دون الزمن كما مر في المقصد
السادس وانت خبير بان هذا المنع لا يضر المعلل ههنا بل ينفعه فان عدم خلق القدرة
في الزمن قطعا مع خلقها في الممنوع في الجملة يرجح جانب العجز في الزمن بخلاف ما مر في
المقصد السادس فان خلق القدرة بعد المنع في الممنوع لا يرجح جانب القدرة فيه وقت
المنع بل يرجح جانب العجز فيه ح فيكون المنع هناك مضرا للمعلل كما لا يخفى قوله وليس هذه
الصفة في الممنوع الخ ولا يتوهم من ظاهر العبارة ان الممنوع عن الحركة ليس عاجزا عنها اذ
الممنوع ايضا عاجز عندهم كما مر لكن العجز فيه بمعنى عدم القدرة والعجز في الزمن بمعنى انه
صفة وجودية تستعقب الفعل لا عن قدرة كما سيجيء في آخر المقصد ان شاء الله تعالى
قوله ليس اولى من عكسه اي فاذا لم يكن القدرة عدمية كما هو الحق لزم ان لا يكون العجز
ايضا عدميا اذ لا فرق بينهما في احتمال ان يكون كل منهما عدم الآخر وقوله فالزمن عاجز
عن القعود والظاهر ان يصح كونه عاجزا سواء ان يكون متصفا بصفة تستعقب الفعل لا عن
قدرة كما يذكره قوله فمتعلقهما واحد قيل هذا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك
الواحد هو القيام غاية ما في الباب ان تعلق القدرة يقتضي وجود القيام بخلاف
تعلق العجز ولا يخفى ان قيام الزمن لا يتعلق به قدرته وهو ظاهر ولا عجزه ايضا فان
العجز لا يستعقب القيام وانما يستعقب القعود فهو متعلق به لا بالقيام اصلا وقوله
بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وذلك لانه مضطر الى عدم الاتيان بمثله
قوله هي مقدورة له وان كان لا علم الخ قد يقال ان القادر هو الذي يفعل بالقصد
والاختيار وهذا لا يتصور الا بالعلم والظاهر ان المراد بالقادر هو الذي يصح ان يفعل
وان لا يفعل والنائم كذلك واما قدرة النائم فمن شأنها ان تكون منشأ للفعل بالقصد
والاختيار

وان لم يكن وقت النوم مقارنة للقصد والشعور وهذا القدر يكفي لهولاء الذين قالوا
بكون تلك الافعال مقدورة للنايم قوله باتفاق العقلاء فان قيل كيف يكون
هناك اتفاق العقلاء مع ان الحكماء منهم كانوا يقولون بحصول العلم والادراك في النايم
كما يذكر هنا قلنا هم كانوا يقولون ايضا ان النفس الناطقة والقوى المتصرفة فيها لا تنام
ابدا فالقول بادراك النفس او القوى الباطنة لا ينافي القول بكون النوم مضادا للعلوم
والادراكات المتعلقة ببدن النايم وقوله بين ارتعاد وبين الارتعاد والاضطراب
والاسم الرعشة بكسر الراء كذا في الصحاح قوله فلعل الاستيقاظ شرط يعني ان ما ذكرتم
تمثيل وقياس فقهي فيرد عليه المنع من طرف الخصم بان يقال مثلا لعل الاستيقاظ
شرط في الاكتساب او النوم مانع منه فان قيل المدعى ههنا ضروري والتمثيل المذكور تنبيه
لا استدلال قلنا ممنوع ولو سلم فلعل تلك الافعال كانت حاصلة في عضو يكون هو
مستيقظا في الجملة فتامل قوله واما الرؤيا فخيال باطل قيل الرؤيا الصالحة امر مقبول
بين الانبياء والاولياء وساير العقلاء فاين القول بانه خيال باطل قلنا ان قول الشارح وبدركه
بالبصر والسمع وغيرهما يدل على ان ما يراه النايم شيئا مبصرا فليس مبصرا حقيقة وما يراه مسموعا فليس مسموع
حقيقة وكذا ما يراه مدركا بساير الحواس فهو ليس مدركا لها حقيقة وذلك لان طريق ادراك
هذه المدركات هو هذه الحواس دون غيرها وقد كانت هذه الحواس معطلة وقت النوم
فالرؤيا كانت في الحقيقة خيالا باطلا اي غير مطابق للواقع وبهذا ايضا الحواس الباطنة فهم
لا يقولون بها ايضا لا ينافي ان يكون الرؤيا الصالحة امرا مقبولا بحيث يكون له تعبير صحيح
ومدلول مطابق للواقع ثم يفهم من هذا المقام ان النوم لم يكن مضادا لمطلق الادراك سواء
كان حقا او باطلا وقد مر انفا انه مضاد للعلم وساير الادراكات فلعل المراد بالعلم هناك
هو العلم المرتب على ابصار المبصرات وسمع المسموعات مثلا او يقال ان العلم قايم بالعقل
وانه لا ينام بخلاف ساير الحواس وهذا قريب مما ذهب اليه الاستاذ من ان الجزء
الذي يتوهم به النوم غير الذي يتوهم به الادراك واما الاستاذ فانه يجوز الابصار بدون
ادراك الباصرة والسمع بدون ادراك السامعة وهكذا قوله اذ لا فرق بين ما يجده النايم من
نفسه

يتوجه عليه مثل ما مر انفا بان يقال فلعل الاستيقاظ شرط في ابصار المبصرات او النوم
مانع منه قوله ولان النوم ضد الادراك قد يتوهم ان ههنا مصادرة وانت خبير بان المدعى
هو كون الرؤيا من قبيل الخيالات الباطلة وان هذه المقدمة اعني كون النوم ضدا
للادراك انما يثبت بالضرورة واجماع العقلاء فلا معنى لتوهم المصادرة اصلا
وقوله تفرغت لفعلها او ظهر سلطانها هذا انتشر على ترتيب اللف المذكور اولا
فقوله او ظهر سلطانها اي اذا انتفى احد الشاغلين ظهر سلطان المتخيلة في التصوير مثلا
اذا لم يتوارد في الحس المشترك صور من خارج فربما تجد المتخيلة فرصة فتاخذ في التصوير
في الحس المشترك وان كان هناك تسلط العقل او الوهم عليها قوله يلبسه ويكسوه
الخيال الحاصل له اذا حصل ذلك الامر الكلي في النفس استعدت المتخيلة لان تصور في
الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك الامر الكلي فترسم فيه لا من قبل المحسوس
كما ترسم هي صورا حاصلة لا من قبل المحسوسات قوله ومن التفصيل والتركيب اما التفصيل فكما اذا
صورت المتخيلة انسانا لا راس له واما التركيب فكما اذا صورت المتخيلة انسانا له راسان
مشاهدان معا قوله وقد لا يتصرف فيه الخيال عطف على قوله يلبسه الخيال له قوله
فان الدموي يرى في حلمه اي مع قطع النظر عن ثوران الخلط هناك كما في المريض ويوهمه
ايراد كلمة او فيما بعد حيث قال او غلبة خلط ولم يقل وغلبة خلط بالواو قوله
حمل المائة الاخرى له اي فان حمل المائة الاخرى على تقدير المضاف فان ما كان من جنس
مقدورات العبد هو حمل المائة الاخرى لا نفس المائة الاخرى وقوله يعني ان المقدور
ههنا هو الحركة الظاهر ان المقدور ههنا هو الحمل وانه يتصور ان يحصل تحميل الحمل الخارجي
للمائة المحمولة مثلا بدون تحريك الحامل لها اصلا قوله فان قالوا المحل وان كان له بدا
تقرير اخر لمذهبهم على وجه يندفع به المناقضة المذكورة عنه كانه قيل مذهبنا ان تعلق
القدرة بجميع المقدورات التي كانت في محال مختلفة الا اذا لم يكن له من القدرة غير ما يوازي
الاعتمادات في احد المحلين وانت خبير بان هذا البناء الى تضييق مذهبهم المشهور قوله
فان قلتم انه متمكن له فان قيل قوله متمكن من حملها يدل على ان حمل المائة المنفصلة

مقدور له وقوله لم يوجد له من القدرة لا يدل على ان حمل تلك المائية المنفصلة غير مقدور له
وهل هذا الا تناقض قلنا لعل المراد من الثاني هو انه لم يوجد له تاثير القدرة في
غير الاعتمادات الاولى بسبب المانع الخارجي كحمل المائية المحمولة مثلا وهذا لا ينافي
القدرة على حمل المائية المنفصلة كما قالوا في القادر الممنوع عن الحركة فتامل قوله
يلزمه اجتماع القادرين المستقلين لزوم كونهما مستقلين ظاهر اذ المفروض ان
كل واحد منهما يفعل حال الاجتماع ما يفعله حال الانفراد من غير فرق اصلا فيكون
لكل منهما تاثير مستقل وقوله ولا يخفى ما فيه من التحكم الظاهر وان المفروض ههنا سواء المنع
دون المعارضة فلم يتوجه الجواب بمنع التحكم ههنا كما لا يخفى قوله جزءا الى جهة ولعل
المراد بالاجزاء ههنا هي الاجزاء التي لا تتجزى او الاجسام الصغيرة التي هي قريبة
منها في الخفة فانها اذا كانت متفرقة يسهل تحريكها الى جهات متعددة سواء كانت
تلك الجهات مختلفة او لم تكن مختلفة كما اذا تحركت هي الى جانب الجنوب مثلا حال كونها
منتشرة واما اذا كانت مجتمعة متلاصقة فانها تعسر تحريكها ولو الى جهة واحدة كما لا يخفى
قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا قد يفرق بينهما بان اليد تماس جميع الاجزاء بلا واسطة
في الصورة الاولى بخلاف الصورة الثانية اذ اليد تماس بعض الاجزاء بواسطة البعض
الآخر وانت خبير بان هذا الفرق ممنوع ايضا مع انه يرد عليه ما ذكر بقوله الا
الكلام انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان
يكون كذا وقوله ولا على ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء ولعل المراد بعدد الاجزاء
عدد اجزاء القدرة او عدد اجزاء المتحرك يعني انه لم لا يجوز ان يكون للمجموع حركة واحدة
فقط فتامل قوله وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة لا يخفى ان ظاهر هذا الكلام
مشعر بانه لم تحدث هناك كيفية اخرى سوى كيفيات البسائط الاربع بل الكيفية
المتوسطة هي هذه الكيفيات الا انها قد انكسرت سورتها على ما ذهب اليه الاطباء
لكن يمكن تعميم الكيفية المتوسطة ههنا بحيث يتناول هذه الكيفية الاخرى التي اثبتها
الحكماء بناء على انها من جنس الكيفيات الاربع وقد حدثت بسبب انكسار الكيفيات

الاربع عندهم وقوله دون القدرة لا المقصود سوا ايراد الشكل الكا كانه قيل كل من له
اثر من جنسه ولا شي من القدرة اثره من جنسها وان لم يكن محسوسة ايضا
اما المبدأ فهو القدرة اي اذا ازدادت القدرة واشتدت يكون من القوة بهذا المعنى اعنى
اعنى المعنى الاول الذي يكون به الحيوان بحيث يصدر عنه افعال شاقة على ما سيجي في
آخر المقصد ان شاء الله تعالى وقوله ضده ذلك لا الضمير في ضده راجع الى الفاعل المذكور
وقوله ذلك اشارة الى مصدر انفعل وقوله صار اللاانفعال دليلا على الشدة وانما
صار عدم الانفعال دليلا على الشدة اذ لو لم يكن هناك شدة بل كان هناك ضعف
لزم انفعاله من التحريكات الشاقة ح ولا شك ان انتفاء لازم الضعف يدل
على انتفاء الضعف الذي هو عدم الشدة وانتفاء عدم الشدة هو وجود الشدة وقوله
اعني الصفة المؤثرة لا يمكن تعميم الصفة ههنا للصور النوعية التي هي الجواهر عند الحكماء
بناء على ان الصور النوعية لها اختصاص بالاجسام اختصاص الناعت بالمنعوت
وقوله والى ذلك اللازم لا اي ونقلوا اسم القوة الى ذلك اللازم لكن لا مطلقا بل بشرط
عدم الفعل بقرينة قوله فيقولون للابيض انه اسود بالقوة كان المناسب ان يسموا
ما يقابل هذا اللازم فعلا ليكون المقابل ايضا مناسبا للمعنى الاصلي قوله
كانه امر ممكن في ذلك الخط بان تجعل ذلك الخط عشر اجزاء مثلا فتضرب هي في نفسها فيصير المجموع
عشرة في عشرة او تجعل ذلك الخط اربعة امثال متساوية بحيث يكون مجموعها محيطا
بسطح واحد مربع والمآل واحد كما لا يخفى وقوله من ان حدوث المربع لا ولعل ذلك
البعض اراد ان تخيل المربع وارتسامه في الخيال يكون بحركة ذلك الخط على مثاله وليس مراده
ان حدوثه في نفس الامر يكون بحركة ذلك الخط على مثله فانه بديهي البطلان ولم يقل به عاقل
وقوله ولذلك اي ولان المهندسين يجعلون مربع الخط قوة له وقوله يساوي
مربعيهما اي مربعي الضلعين المذكورين مثلا اذا تحرك كل واحد من الضلعين على آخر مثله
يتخيل هناك مربعان متساويان وكذا اذا تحرك وتر القائمة على خط آخر مثله
يتخيل هناك مربع آخر مساو لمجموع المربعين الاولين وسيجي تمامه في المقصد الخامس

[illegible] ان المعنى الذي [illegible]

من المرصد الاول من مواقف الجواهر ان شاء الله تعالى قوله مبدأ التغير في آخر قال الشارح
قال الشارح في بعض كتبه ان مفهوم الصفة المؤثرة في الغير ومفهوم مبدأ التغير في
آخر يتناول القوة الفعلية وهو ظاهر ويتناول القوة الانفعالية ايضا فان لها
مدخلا في تاثر الجسم وتغيره في نفسه وقوله ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة واما الآلات
النفس الناطقة فهي تابعة لها فلا يلزم من اعتبار الآلات ههنا ان لا يكون المعالج
المؤثر هي النفس الناطقة كما توهم وقوله الى اربعة اقسام الحصر استقرائي على ما سيجي
ان شاء الله تعالى وقوله سبب للقدرة مجازا اي سبب له بحسب الظاهر لا بحسب الحقيقة
فان ذات القدرة لا يتوقف على هذا الامكان وانما يتوقف عليه تاثيرها كما بينه
وقوله تجب مقارنتها لعدم المراد هذا بناء على ما هو المشهور والا فلا ارادة الكاملة
والقصد الكامل لا يجب مقارنتها لعدم المراد كما ذكره الآمدي رح قوله لان اللازم
للقدرة على توجيهه لا لا يقال يحتمل ان يكون مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر
لانا نقول هذا الامكان هو صحة الفعل من القادر فلو اراد ما ذكرتم يلزم ان يكون الشرطية
غير مفيدة فيما ذكره الامام حيث قال لما صح منه ان يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة
فتامل قوله قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد لا وذلك لان الجسم قبل حصول السواد
يمكن ان يكون اسود امكانا ذاتيا ولو امتنع السواد فانما يمتنع بسبب امر خارج عن
ذات الجسم بخلاف الهواء مثلا فان الصورة الهوائية داخلة في ذات الهواء فامتناع
كونه ماء انما يكون من ذاته وبالجملة ان الامكان الذاتي انما يعتبر بالنسبة الى ذات الهواء
مثلا والامكان المقابل للفعل انما يعتبر بالنسبة الى مادة الهواء فتامل فيه وقوله
تكرار لما ذكره اولا الظاهر ان ذكره اولا انما هو لاجل قوله والمراد ههنا جنسها وان ذكره
ههنا انما هو قصدي لا لاجل شي آخر قوله او في نقرة نقرة الظاهر ان النقرة بسبب
للنغمة فكلمة او ههنا للتسوية او هو بمعنى بل وقوله هو الجوهر لا يذهب عليك ان الجوهر مركب
من الاجزاء الثلثة او من التركيبات الثلثة ولا يتصور ان يكون مركبا من
مجموع هذه الامور الستة معا لعدم اجتماعها وقوله فان الخلق لا يتصور فيه ذلك

قيل يجوز ان يتعلق بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان قلنا متعلق الخلق هو مجموع
القيام والقعود لا كل واحد منهما غاية ما في الباب لا يكونان معا في الوقوع ولذلك يعسر
على الموصوف به ان يستمر على القيام وحده مدة مديدة او على القعود وحده كذلك بخلاف
متعلق القدرة اذ هو اي متعلق القدرة كل واحد منهما وحده فبهذا الاعتبار يعتبر كون القيام
والقعود متضادين وبالاعتبار الاول لم يعتبر كونهما متضادين فتامل قوله فمحبة الله تعالى لنا
له لا يخفى ان ذكر محبة الله تعالى في اثناء الكيفيات النفسانية استطرادي وقوله على تخيل كمال
فيه اي في محبته ولقد احسن حيث ذكر التصور في محبة الله تعالى وذكر التخيل في محبة الغير قوله او دوام
من لذة او منفعة اي مما يلتذ به في ذلك الغير او ما ينتفع به فيه او ما يشاكل لاجله فيه ولعل
كلمة او ههنا للتسوية فان كل واحد من هذه الامور كمال متخيل في ذلك الغير يترتب على تخيله
تلك الكيفية فتامل قوله ان يكون كلا الضدين مقدورين اما على اصلنا فلا بد ان يكونا
مقدورين عادة وان كان يجب مقارنة القدرة لما هو الواقع منهما دون الآخر قوله
ما عدا الترك ويندرج في الترك ههنا الرضا بمعنى الترك ايضا كما لا يخفى قوله يدركها
من نفسه كلمة من ههنا ابتدائية فكانه ادراكها ناش من نفس كل عاقل قوله كالتكيف
بالحلاوة الظاهر ان الشارح جعل هذه الامور الثلثة امثلة للملايم الذي هو لا ادراك
بفتح الراء فلذا قال اي وكالجاه ولم يقل اي وكالتكيف بالجاه يعني ان الملايم هو كتكيف
العسل مثلا بالحلاوة الملايمة للذائقة وتكيف الدهن بالدسومة الملايمة للذائقة
ايضا وكتكيف النغمات المسموعة بالطيب الحسن الملايم للقوة السامعة فقوله واستماع
النغمات اي النغمات المستمعة بفتح الميم وكذا الحال في قوله وادراك حقايق الاشياء
ولك ان تجعل هذه الامور امثلة لادراك الملايم اي كالتكيف بادراك الحلاوة والدسومة
له واما قوله وكالجاه فلعله اراد به ادراك الجاه او اراد التكيف بادراك الجاه هذا والوجه
الاول اقرب الى التركيب ههنا فان قيل قد يدرك الانسان معنى الحلاوة مثلا
ولا يلاحظ ملايمتها له فهذا الادراك يصدق انه ادراك الملايم من حيث انه ملايم قلنا
لا نسلم ان مجرد ملاحظة الشيء مع ملايمته يصدق عليها ادراك الملايم من حيث انه ملايم

عليه م

واما

وانما يكون كذلك اذا وجده في نفسه من حيث انه ملايم له ومناسب لطبيعته وذلك لا يحصل
الا عند طعمه بالحلاوة مثلا لا بمجرد ملاحظته له كما لا يخفى قوله كون اللذة عين
الادراك المخصوص لم يثبت له وكذا لم يثبت ان الملتذ باللذة الجسمانية هل هو الحواس
انفسها او النفس بتوسط الحواس قوله فانا ندرك له يكون وجها لهذه المناقشة ايضا
بتغير العبارة في الجملة وكذا الحال في الالم كما لا يخفى وقوله لا يستلزم تصورهما له
واما قولهم انهما بديهيان فليس معناه ان تصورهما بالكنه بديهي كما توهم بل معناه ان تصورهما
على الوجه الابلغ مما ذكر في تعريفهما بديهي كما ذكره ههنا وكما اشار اليه بما حيث قال لا يتاتى
لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب له وهذا مثل قولهم الملاحة تدرك ولا توصف فافهم
قوله ومما ينبه له هذا الظرف خبر للمبتدا الذي بعده اعني قوله ما يوجب له وقد يقال
الانسب لعبارة المتن ان يكون المبتدا هو قوله انه يحدث وان يكون قوله يحدث
من الاحداث لا من الحدوث كما زعمه الشارح رح وان يكون قوله ما يوجب له كما قيل فاعل يحدث هو م
ومما ينبه على ذلك انه يحدث اللذة ما يوجب له قلنا فالمناسب على ما ذكرتم ان لا يذكر
كلمة قد للتقليل اذ لا يحسن ان يقال ما يوجب اللذة دفعة قد يحدث اللذة
فتامل قوله مشتاق اليها ومنع هذا الاشتياق لا بد له من دليل فانا نمنع ورود المنع قوله
زال عنه بعض ذلك الالم له اشارة الى انه لم لا يجوز ان يلتذ باعتبار زوال بعض الالام
مع انه يتالم باعتبار عدم زوال بعض آخر وان لم يكن له شعور بخصوصية هذا الالم
قوله على ما انكره بل على نفي ما انكره لا على اثبات ما انكره كما يشعر به ظاهر العبارة قوله
وهو عدمي قيل التفرق هو حركة بعض الاجزاء عن بعض فيكون وجوديا ولو سلم انه
عدمي فلم لا يجوز ان يكون سببا لامر وجودي ولا يخفى ان التفرق ليس حركة بل الحركة
سبب لزوال الاتصال وزوال الاتصال امر عدمي ثم ان مفيد الوجود للشيء لا بد ان
يكون وجوديا مع ان الكلام في السبب القريب الذي هو معط للوجود ومفيد له لا في
الشرايط او زوال الموانع مثلا فان القول بهذا يؤدي الى الاعتراف بعدم كون
التفرق سببا قريبا موجبا لوجود الالم بل يكون التفرق ح شرطا ويكون سوء المزاج

مثلا هو السبب الموجب كما هو المدعى وقوله الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا قلنا نعم لكن
انفصال الاجزاء الغذائية بالاجزاء المتفرقة يكون مانعا عن الالم وهذا لا ينافي ان
يكون التفرق سببا قريبا موجبا للالم فانه يجوز تخلف الاثر عن السبب القريب
اذا كان هناك مانع من خارج وقد يقال ايضا لم لا يجوز ان يكون صغر كل واحد من
تلك التفرقات مانعا عن ايجاب الالم ولم يكن مجموع تلك التفرقات امرا صغيرا فتامل
قوله فان قيل الحس تشاهده اشارة الى ايراد المعارضة بوجه آخر ويجوز ان يكون
اشارة الى النقض اجمالي مثل ان يقال دليلكم على نفي كون التفرق مولما انما هو دليل في مقابلة
شهادة الحس فيكون باطلا وايا ما كان فالجواب بقوله قلنا لا يكون منعا مع السند
فالكلام عليه يكون كلاما على السند وقوله ويزيل مزاجه الطبيعي الى قوله بل يخرجه عن الاعتدال
لا يخفى عليك انه لا يزول المزاج الطبيعي في صورة المزاج المتفق بالكلية والا يلزم هلاك
البدن وفنائه بالكلية بل الظاهر ان المزاج الطبيعي يكون هناك مغلوبا فكانه مزايل
بخلاف المزاج الطبيعي في صورة المختلف فانه لا يكون مغلوبا في تلك المرتبة الا انه
منكسر سورته في الجملة وقوله هو سوء المزاج المختلف لا يلزم انحصار مرجعه في
الحرارة والبرودة فقط كما توهم بل قد يكون مرجعه الرطوبة واليبوسة ايضا قوله
ولو كان المولم تفرق الاتصال لم يكن الامر كذلك قد يمنع الملازمة بناء على انه لم لا يجوز
ان يكون لسعة العقرب مقتضية لتقبض ذلك العضو المستتبع لتفرق الاتصال
كما في نقل عن جالينوس وانت خبير بان هذا خلاف المحسوس قوله فلان حرارة المدقوق
اكثر من حرارة صاحب الغب لا الدقيق خلاف الغليظ وكذا الدقاق بالضم والدق
بالكسر مثله ومنه حمى الدق والغب ان يرد الابل الماء يوما وتدعه يوما وكذا الغب في
الحمى كذا في الصحاح قوله كصحة الناقه نقه من مرضه بالكسر نقها ونقاهة اذا صح
وهو في عقب علته كذا في الصحاح قوله غير مألوفة المألوف على وزن المعروف
وهو الذي قد اصابه آفة قوله وصحة النبات ايضا بناء على ان النفس يتناول
ما في النبات ايضا كما مر قوله قاطيغورياس نقل عن الشارح ان هذا اللفظ يونانية

وانه

وانه عبارة عن المقولات العشرة وقوله وهو ظاهر اما الانسداد فلانه من مقولة
الوضع واما الاربعة التي قبله فظاهر وقوله الموضوع فاعل لها ولا يجاب
ايضا بان الصحة فاعلة والموضوع قابل لان الفاعل للحركة السليمة الاختيارية
مثلا هو المحل الصحيح عندهم دون الصحة بل هي بمنزلة الآلة للمحل فتدبر قوله
واما بجزئه كالخلقة اشارة الى رد ما يتوهم من ان اللون في الخلقة يكون من الكيفيات
المحسوسة فكيف تكون الخلقة من المختصة بالكم وذلك لان المراد بالكيفيات
المختصة بالكم ما يعرض للكميات اما لنفسه واما بجزئه فلا اشكال وقوله
او من حيث انها كمية شيء مخصوص اي فيكون ذلك الشيء المخصوص واسطة في
ثبوت الخلقة للكم لا واسطة في عروضها له قوله وقد يقال اللون قد يكون لكن
الظاهر ان هذا رد آخر لقوله ثم ان اللون حامله الاول هو السطح وليس هذا جوابا
عن قوله ويتوجه على هذا ان جعل اللون الى فانه متوجه على القول بكون حامله الاول هو
السطح كما لا يخفى وقوله للزاوية المجسمة كزوايا الصندوق مثلا وقد احاطه
بكل واحدة من تلك الزوايا سطوح اربعة متلاقية في جهة من جهات الصندوق
وقوله احتراز عن التربيع وذلك لانه لا بد ان يعرض عند ملتقاهما هيئة انحدابية
بحيث يكون احاطتها للسطح هناك احاطة غير تامة كما في المنزجة مثلا هذا ولعل
قوله لا بالاستقامة يخرج هذا القسم ايضا فان تلاقي التقويسين لا يخرجهما عن
وضع التقوس كما ان تلاقي المستقيمين لا يخرجهما عن وضع الاستقامة بخلاف
ضلعي الزاوية مطلقا كما لا يخفى فعلى هذا لا يكون قوله لا بالاستقامة مستغنى عنه كما
ذكر الشارح رحمه الله قوله واما التضعيف فقد لا يبطل المنزجة ولا الحادة
وانما اورد كلمة قد المفيدة للتقليل اشارة الى ان التضعيف قد يبطل المنزجة
والحادة المذكورة وذلك اذا اوصلنا احد الخطين الى راس الخط الآخر بحيث يحدث
هناك زاوية حادة هي اصغر من نصف قائمة او اكبر منه فالتضعيف يبطلها
ح واما اذا اوصلنا احد الخطين الى وسط الخط الآخر فالتضعيف لا يبطلها بالكلية

ح

تحيشه

[illegible]

اذ تبقى هناك زاوية في الجهة الاخرى من الخط الاخر ثم يبطل بعضها كما ذكر **قوله**
والعبارة الظاهرة ان يقال لكنه وذلك لانه لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر حيث الا ان
المراد بالضلعين الضلعان المتقابلان من تلك الاضلاع وايضا المربع في المشهور
سطح المتساوي الاضلاع الاربعة فلم يكن ما ذكر المص متناولا للاسطوانة
المستطيلة بذا وقد قيل ان عبارة الشارح يتناول السطح المسدس مثلا مع انه
لا يحصل منه اسطوانة مستديرة فينبغي ان يقيد الاضلاع بالاربعة ولعل الشارح
كان يلتزم ان يكون الحاصل من المسدس اسطوانة غاية ما في الباب ان يكون هذه
الاسطوانة مجوفة الطرفين ويكون دائرة كل واحد من الطرفين اصغر من دائرة
وسطها ويظهر ذلك اذا اثبت احد اضلاع المسدس وادير هو على ذلك الضلع
وقوله قبل ان يصل الى وضع الاستقامة واما عند وصوله الى وضع الاستقامة
فالحاصل هناك يكون نصف الدائرة **قوله** لان العلم والقدرة من الكيفيات
النفسانية قد يقال لم لا يجوز ان يكون قسمة الكيف الى الاقسام الاربعة قسمة ارجة
اعتبارية لا حقيقية ويكون القدرة مثلا قسما من الكيفيات النفسانية باعتبار
وقسما من الكيفيات الاستعدادية باعتبار آخر وانت خبير بانهم كانوا يدعون ان القسمة
الحقيقية تباين الاقسام ولما دخلت القدرة في القسم الثالث لم يعد وكان من قبيل الاستعداد
قوله تسلسل ثالث وهذا بالنظر الى المتقدم وقوله بل رابع ايضا وهذا بالنظر الى
الثالث واما التسلسلان الاولان فهما ما ذكر بقوله اما اولا وبقوله واما ثانيا
وقوله حقيقتها انها اضافة اي ليس لها حقيقة سوى انها اضافة حتى يتوهم
ان الوجود راجع اليها لا الى الاضافة كما ادعيتم وقوله وقد يجاب عن بعض
تلك الادلة كالوجه الثاني بان يقال مثلا الاين نسبة بين المتمكن والمكان فهي
لا يتحقق الا بوجود المنتسبين فيوجد المكان مع المتمكن لكن المكان امر
موهوم عندكم هف واما الوجه الاول فهو ليس بمتعرض بالاين كما توهم فان انواع
الاين اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق انما تعرض للجوهر المتحيز بالذات

عنهم

عنهم دون العرض المتحيز بالتبع فلا يلزم ان يكون للاين اين آخر اصلا كما لا يخفى
قوله لانه قد يكون ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول قد يقال
ان اريد ان ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لانها موقوفة
الخ وان اريد انها مع قيامها به علة له يلزم الدور البتة ولنا ان نختار الشق الثاني
من هذا الترديد ونقول لم لا يجوز ان يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز او
يتوقف الحصول فيه على وجود الصفة في نفسها ويتوقف وجودها في نفسها على وجود
الجوهر في نفسه وهذا اعني وجود الجوهر في نفسه لا يتوقف على شيء مما ذكر وكذا لا يتوقف
وجود الصفة في نفسها على قيامها بالجوهر فان الهيئة البسيطة لا يتوقف على
الهيئة المركبة قطعا فلا يلزم الدور هيهنا اصلا كما لا يخفى فمن ادعى لزوم الدور فعليه
البيان **قوله** فلان هذا التوجيه الذي ذكره بعض تلاميذه هو اختيار للشق
الاول مما قرر في اللباب اي هو توجيه للشق الاول حيث قال الآن هيهنا
امرا آخر يستلزمه اي يستلزم الدور الممتنع وقوله وقد ابطله هذا القائل اي
اجاب عنه بان تركه واختار الشق الثاني حيث قال بان عدمه لا يستلزم امكان
وجود العلة بدون المعلول وليس المراد انه ابطل الشق الاول في نفسه كما لا يخفى وقوله
لا للشق الثاني اي ليس هذا التوجيه توجيها للشق الثاني الذي ذكره بقوله وان عنى به لكنه
مع ان المذكور في الكتاب بقوله وقد يقال لكنه انما هو متعلق بالشق الثاني لا بالشق
الاول فلم يكن الجواب بهذا التوجيه مطابقا للسؤال بقوله وقد يقال كما لا يخفى **قوله**
في حيز اول الظاهر ان اولية الحيز يكون باعتبار كونه حيزا للحصول الاول ايضا وقوله
حصول اول ومعنى اولية الحصول هيهنا هو ان لا يكون قبله حصول اصلا في ذلك الحيز
سواء كان فيه حصول بعده او لم يكن هذا وقد ذكر المولى الخيالي ان التعريف المذكور
اولى من التعريف بان يقال الحركة مجموع كونين في آنين في مكانين والسكون مجموع
كونين في مكان واحد وذلك لانه لو اسكن الجسم في آنين في مكان فتحرك الى مكان
آخر فالكون الثاني في المكان الاول يلزم ان يكون جزءا من الحركة والسكون معا فلا تمايز ان

بالذات منه وانت خبير بان عدم تمايز بعض اجزاء الشيء بالذات لا يقتضي عدم
تمايز ذلك الشيء بالذات اذ الكل لابد ان يشتمل على ما يغاير الجزء البتة ثم لا يذهب عليك
ان كلام المتكلمين ههنا مبني على تتالي الآنات كما هو المشهور وان كان للبعض فيه
خلاف على ما يجيء ان شاء الله تعالى وقوله لان الكون الثاني في ذلك الحيز الخ وهذا يتناول الكون
الزماني في ذلك الحيز كما اذا حدث في آن وتحرك في آن ثان من غير سكون في الحيز الاول
اصلا فان الكون الثاني فيه فرضي في آن الحدوث وقوله فيلزمهم تركب الحركة من السكنات
فان الحركة عندهم هي مجموع كونين في آنين في مكانين وهذا هو الذي اشار اليه بقوله اذ
ليس منها اي في الحركة الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة اي الحركة هي مجموع هذه
الاكوان لكن تقييد هذه الاكوان بقوله الاول مبني على التغليب بالنسبة الى الكون
في الحيز الاول الى الكون الاخير في حيز السكون بحيث يكون ذلك الكون الاخير مبدءا
لتلك الاكوان المتعاقبة والسكون عندهم هو كون في آن في مكان ما مطلقا فعلى هذا
يكون التقابل بين الحركة والسكون تقابلا بالعرض كما يذكره قوله فان احد الضدين لا يكون
جزءا للآخر لا يقال السواد والبياض جزءان للبلقة مع ان البلقة ضد لهما لانا نقول
كيف تكون هي ضدا لهما مع انها لا توجد بدونهما وان محلها هو مجموع الجسم الابلق ومحل
كل واحد منهما هو جزء ذلك الجسم ومن شرط التضاد ان يكون محل الضدين واحدا ولم يكن
كذلك تأمل على ما ذكرنا قوله مثل الكون الاول فيه قد عرفت آنفا ان الحركة عندهم
هي مجموع الكونين لكن لما كان ظهور الحركة بنفس الكون الاول في الحيز الثاني جعلها نفس هذا الكون
مبالغة وتنبيها على ان ظهورها انما هو به وكذا الكلام في الخروج عن الحيز السابق فتدبر قوله
يلزمهم ان يكون الكون الثاني اي يلزمهم ان يكون الكون الثاني في الحيز الثاني جزءا للحركة
ومقوما لها هف وقوله لانه مثل الكون الاول اي مثل الكون الاول في ذلك الحيز الثاني
ايضا وقوله وهو حركة باتفاق اي هو جزء حركة باتفاق فكذا الثاني يكون جزءا للحركة
ايضا قوله هذا الكون يرد عليه ما ذكره الشارح فيما بعد بقوله وهو مردود بانهم
يدعون له فتأمل وقوله الا ان يعتبر في الحركة اي في الجزء الثاني فيها دون الجزء الاول

الذي يكون جزءا منها مبدءا لها فانه يجوز ان يكون مسبوقا بالحصول في هذا الحيز وقوله
في تحريكها ان يكون الثاني حركة اي حتى يلزم ان يكون الثاني حركة باعتبار مشاركته للاول في اخص
صفات النفس كما مر وان لم يكن مسبوقا باتصال الكون في حيز آخر كما كان الاول كذلك
قوله لزم ان يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة فان قيل اذا اعتبر
الامر الاول فقط يكون الحركة عنده انها مجموع الكونين بحيث لا يكون شيء منهما مسبوقا بالحصول
في ذلك الحيز فلا يلزم ان يكون الكون الاول وحده حركة كما زعمتم بل المجموع المركب منه
ومن غيره يكون حركة قلنا فعلى هذا تكون الحركة مسبوقة بالكون في حيز آخر اذ الكون الثاني
يكون في حيز آخر مسبوق بالحصول في حيز الكون الاول فقد اعتبر ههنا الامران معا دون الامر الاول
فقط كما هو المفروض قوله وهو مردود بانهم يدعون له قيل هذا الرد بناء على ما بنوا
عليه كلامهم من ان الاكوان متماثلة ومتشاركة في اخص وصف النفس فان هذا الرد كان
مبنيا على ان يعتبر عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز فلا يكون هذا الكون مثل الكون الاول
عندهم وانت خبير بان هذا انما يعتبر في حصول الحركة لا في حصول ذات الكون فجاز ان
يكون جميع الاكوان متماثلة وصالحة لان تكون اجزاء للحركة ومع ذلك يكون الحركة مشروطة
بشرط يكون بسببه بعض الاكوان جزءا لها دون البعض الآخر فافهم وقوله وليس جزءا
للحركة اصلا اي ليس جزءا لها الآن الاول الذي هو آن الحدوث وان جاز ان يكون
جزءا لها لو انتقل في الآن الثاني الى الحيز الثاني وقوله وسيجيء ان الجواهر عين الاجتماع
اي الكل واحد منهما هو موليا وقوله والا لم يكن واحدا حقيقة يرد عليه المنع بانه لم لا يجوز
ان يتقوم المجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم انقسامه من انقسام المحل وقد مر نظائره قوله
اذا تحرك الجسم من مكان له اي اذا تحرك الجسم بان خرج بتمامه من حيز الاول بحيث لم يبق
جزء منه في الحيز اصلا فانه لا اتفاق على حركة الجواهر الظاهرة في هذا الجسم لا يا في الاختلاف في حركة
الجواهر الظاهرة في جالس السفينة كما توهم وقوله فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به
دون بعض فان اعتبر في الحركة مفارقة جميع الاجزاء بالكلية لم يكن المستقر المذكور متحركا
اذ لم يخرج عن حيزه بجميع اجزائه وان اعتبر في الحركة مفارقة الاجزاء في الجملة كان المستقر

المذكور منع كما لا يخفى قوله فان الاستاذ قد اطلق اسم الحركة لا بذا اشارة الى رد
ما يقال ان النزاع ليس في مجرد التسمية بل النزاع انما هو في تحقيق ماهية الحركة او ماهية الحيز
سواء عبر عنها بهذه اللغة او بلغة اخرى وقوله بعين السكون في المكان الثاني قد عرفت
ان دعوى العينية ههنا انما يكون للمبالغة دون التحقيق فتذكر قوله ولم يجوزوا ملاقاة
الجوهر لاكثر من جوهر واحد لا وانما جوزوا ملاقاته لجوهر واحد فقط فوهم ان الملاقات
الواقعة بينهما لا تقتضي تجزية شيء منهما اصلا لكن يرد عليه ان الجهة الملاقية من كل منهما
غير الجهة الغير الملاقية منه والا يلزم اتحادهما في الوضع هف قوله وهو مانع من تألف
الاجسام من الجواهر اي لا يجوز ان يكون مانعا من ذلك فانه قد كان من القائلين بان الاجسام
مركبة من الجواهر الفردة قوله يتبعان المجاورة اشارة الى وجه المغايرة اي يصح ان
يقال مثلا اجتمعت هذه الجواهر فتماست وتألفت ولا يصح ان يقال تماست وتألفت
ولا يصح ان يقال تماست وتألفت فاجتمعت فلا يصح الحكم باتحاد هذه الامور كما توهم قوله
تنافي المباينة التأليف لا قد ذكر التأليف ههنا دون المماسة وقد ذكر بعدها المماسة دون
التأليف تنبيها على عدم التغاير بينهما بالذات قوله المجاورة القائمة بالجزء واحدة لا ولعل
السر في ذلك سوان لذلك الجوهر مماسات متعددة بحسب تعدد تلك الاجزاء وليس له مماسة واحدة
بالنسبة الى المجموع من حيث هو مجموع بخلاف الاجتماع فان لذلك الجوهر اجتماعا واحدا بالنسبة
الى مجموع تلك الاجزاء ولم يعتبر هناك اجتماعه مع كل واحد منها اصالة قوله تغنيه عن كون
سابع ولعل هذا مبني على تفسير الحيز بوجهين فقد اعتبر في الجواهر المحيطة ان يكون الحيز هو الفراغ
الموهوم بناء على عدم الجواهر الفردة المحيطة به وقد اعتبر ايضا في هذا الجوهر المحاط ان يكون
الحيز هو تلك الجواهر المحيطة به فان الجوهر المنفصل قبل الاجتماع مع هذه الستة يعتبر
ان يكون حيزه فراغا موهوما وبعد الاجتماع يعتبر ان يكون حيزه تلك الجواهر الستة فبهذا
الاعتبار كانت تلك الستة مغنية له عن الكون السابع الذي هو حصوله في مجرد الفراغ
الموهوم هذا والكلام بعد محل تأمل يشير اليه قوله وقال القاضي الى قوله واقتصر المص قوله
فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر وبعضهم كانوا يعتبرون الرطوبة في بعضها ايضا حتى يتولد

المتوسطة

الجزء

التأليف وبعضهم لا يعتبرون كما سيجيء ان شاء الله تعالى وقوله ان شاء الله حذرا عن الزيادة
علة لقوله لكل سبع وقوله باق بحاله هذا ممنوع فلم لا يجوز ان يتجدد التأليف مع
الخمسة مع الخمسة بعد زوال التأليف مع الستة فلم يكن التأليف مع الخمسة باقيا
بحاله كما زعمتم وقوله نفس المجاورة قد عرفت في توجيه كلام الشيخ ما يمنعه فتذكر وقوله لقيام
عرض من الاعراض صلة لاشتراط البنية لا لتعليل له وقوله في حكم جوهر آخر اي في حكم
موجود في الجوهر الآخر بحيث يكون ذلك الحكم مثل حكم الجوهر الآخر اي حصل له حال الانفراد
واما الاحكام المماثلة للحكم الاول فيجوز تجددها في الجوهر بواسطة جوهر آخر او قائم به كما ذكره
القاضي ايضا قوله قال الآمدي اذا انضم جوهر ثالث لا المقصود من نقل كلامه
ههنا هو الرد على المص بوجوه احدها ان يكون النزاع معنويا لا لفظيا كما زعمه المصنف
والثاني ان يكون قول الاصحاب هو الحق دون الاستاذ كما زعمه المص ايضا
والثالث ان المناسب ان يقال كما هو مذهب القاضي لا ان يقال كما هو مذهب الاستاذ
على ما ذكره المص يقال فلان تسلق الجدار اذا تسوره ويقال اعوزه الشيء اي افتقره
ويقال اسهب الرجل اذا اكثر من الكلام وهذه التفسيرات مأخوذة من الصحاح قوله
وبالجملة لا قد يتوهم المنافاة بين هذا الكلام وبين ما ذكره آنفا من قوله لا سبع للسكون
الا الكون المستمر وذلك لانه يفهم مما ذكره ههنا ان الكون الثاني في الحيز الواحد غير الكون
الاول ويفهم مما ذكره آنفا ان يكون الكون واحدا مستمرا في حيز واحد وانت خبير بان
هذا التوهم باطل فان المفهوم مما ذكره ههنا هو تغاير الكونين اللذين احدهما حركة
والآخر سكون كما هو المدعى ههنا والمفهوم مما ذكره آنفا هو ان يكون السكون وحده كونا
واحدا مستمرا وقوله قلت انما يصح لا حاصله ان ذات الحركة تبقى زمانا لكن تتصف
هي بكونها حركة اولا وتتصف بكونها سكونا ثانيا ولا امتناع في ذلك قوله ولزب
يقال لزب الشيء بفتح الزاء اي لصق وثبت وطين لازب اي لازق قوله
ادرك بالحاستين التفرقة بين الحالتين يرد عليه النقض بان من نظر الى العمى
والبصر مثلا ادرك بحاسة البصر التفرقة بين الحالتين مع ان العمى ليس بمحسوس قطعا

اعوزه

اللهم الا ان يريد الجبائي بالمدرك بالحواس ما يدرك بها في الجملة ولو بواسطة احساس شيء آخر
يتعلق به الاحساس اولا وبالذات في قوله الا يرى ان راكب السفينة قد لا يدرك لما
ويرد عليه ايضا ان عدم ادراك سكون مخصوص او حركة مخصوصة بسبب جزئي
لا يدل على عدم كونها من المحسوسات كما مر في اغلاط الحس في قوله ويمنع عن كونه السابق هذا
ممنوع لجواز ان يكون اللون الثاني مثل الاول في الماهية والشدة والضعف لكن يغاير
في الهوية والتشخص بان يزال اللون السابق ثم لون باللون الثاني فكذا الحال في الكون
الثاني بالنسبة الى الكون الاول قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان قيل امر آنفا قوله
ان ابا هاشم كان ينكر كون الاكوان محسوسة فكيف يقول بكونها مرئية ههنا وانت خبير
بان ما ذكره ههنا انما اورده في مقام المنع على سبيل الترديد فلا يلزم ان يكون مذهبا له
على ان الفرق بين الاكوان بالنظر اليها لا يقتضي ان يكون مرئيا اولا وبالذات
مع ان الكلام في ذلك قوله التاليف مختلف باختلاف الاشكال لا يخفى عليك
ان اختلاف الاشكال كان موقوفا على اختلاف التاليف فعلى هذا لا يبقى قوله
باختلاف الاشكال للملابسة وهو ظاهر او للسببية لكن باعتبار العلم والتصديق فان
العلم باختلاف الاشكال سبب للعلم باختلاف التاليف كما اشار اليه بقوله لما اختلف
اشكالها وقوله دون المجاورة المولدة له وقد عرفت ان المجاورة سبب مولد للتاليف
والمماسة عند المعتزلة وقوله كالحاصل بالمجاورة اي بدون اعتبار الرطوبة واليبوسة
قوله في مباحث الاين قيل كون الحركة من مقولة الاين على راي الحكماء
غير متعين اذ يحتمل ان يكون من مقولة الانفعال ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل
وان يكون ايضا من مقولة الفعل ان فسرت بقطع المسافة هذا وسيجيء في جواب الشبهة
ان شاء الله تعالى ان الحركة الاينية عندهم هي الاين المتوسط بين المبدا والمنتهى والحركة
في الكيف هي الكيف المتوسط بين المبدا والمنتهى فقس على ذلك حال الحركة في الكم والوضع ولما كان
اشهر الاقسام المذكورة هي الحركة الاينية وكانت المباحث الآتية ظاهرة فيها عنونه
الفصل بها بمباحثها واما التغيران المذكوران فهما من قبيل المسامحة المعلومة بحسب التقريبية
المقام

فلاعبرة

فلا عبرة بايامها وقوله فيكون التوبة حاصلة لانا فرضنا كذلك على ما مر آنفا قوله
كالمعقول على رايهم قيل ان اريد بالجهات المذكورة ههنا الكمالات الموجودة في الخارج
لزم ان لا يكون وجود الشيء وكونه بالقوة وحركته التي هي بمعنى القطع كمالات اذ ليس شيء
من هذه الامور موجودا في الخارج وان اريد بالجهات المذكورة ما يتناول الصفات الاضافية
ايضا لزم ان لا يكون المعقول بالفعل من جميع الجهات فتامل ويمكن لنا ان نختار الشق الثاني
ونقول كمال الشيء ما يكون حاصلا له بالفعل بحيث لو لم يكن حاصلا له بالفعل يلزم نقصانه
في نفسه ولا شك ان الاوصاف الثلاثة المذكورة لو لم تكن حاصلة لموصوفها يلزم نقصان
موصوفها في نفسه قطعا بخلاف الصفات الاضافية العارضة للباري تعالى والمعقول
فان العقل العاشر مثلا لو لم يوجد الحوادث اليومية ولم يقارن وجوده وجودها لم يلزم له
في نفسه نقصان ولو اوجدها وقارن وجوده وجودها لم يتجدد له كمال وانما الكمال اللازم
هو القدرة على ايجادها والعلم بها كما ينبغي وهما حاصلان له بالفعل عندهم وبهذا التقرير
يندفع ايضا ما يقال ان تعريف الكمال ههنا يصدق على هيولى الاجسام اذ يصدق
على الهيولى انها الحاصل بالفعل وذلك لان معنى الكمال ليس مطلق الحاصل بالفعل بل هو
الحاصل للشيء بالفعل وليس قبل الهيولى شيء حتى يحصل له الهيولى بالفعل ولا يخفى
على المنصف ان سياق المقام وسياقه يدل على هذا المعنى من غير التباس فيه اصلا
وقوله او على حاله ليتناول الكلام ههنا الحركة في الكيف والكم والوضع ايضا قوله
وليس شيء من ساير الكمالات بهذه الصفة ولا يرد عليه الامكان الاستعدادي كما توهم
فان اشتداد الاستعدادات وتنقصها قد كان مندرجا في الحركة وهو ظاهر واما نفس
الامكانات الاستعدادية فوجوب عدم حصولها مع المطلوب ممنوع ولو سلم
لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك بسبب مقارنتها للحركة لا لذاتها فلا بد لنفي ذلك من دليل
قوله وثانيهما انها تقتضي ان يكون شيء بالقوة قد يقال لكن ماهية الزمان
ايضا تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فلم تكن هذه الخاصة خاصة للحركة كما زعموا والجواب
ان المراد بكون الشيء بالقوة هو ان يكون من شانه ان يحصل في الزمان المستقبل مع عدم

حصوله في الحال او في الزمان الماضي كما ان المراد بكونه بالفعل هو ان يكون حاصلا في الزمان الماضي او الحاضر فعلى هذا لم يتحقق شي من اجزاء الزمان ان يكون بالقوة او بالفعل والا يلزم ان يكون للزمان زمان ... الذي هو بالقوة في ذلك الكمال اي هو بالقوة في بقية ذلك الكمال الذي هو الحركة ههنا وقوله وذلك لانه في كونه احترازا عما ذكره فانه لما قيل من حيث هو بالقوة ظهر ان كونه كما لا اولا انما هو باعتبار عارض من عوارضه لا باعتبار ذاته على الاطلاق فيظهر خروج الصورة النوعية مثلا انتهى وقوله بان ما اورده بقوله فان كل عاقل يدرك انما يدل على ان تصورها بوجه ما اسهل مما ذكر في التعريف ولا يدل على ان تصورها بحقيقتها اسهل مما ذكر في التعريف فيجوز تعريفها به فلا اشكال قوله كيفية وصفة عطف الصفة على الكيفية من قبيل عطف التفسير تنبيها على انه لم يرد بالكيفية ههنا معناها المشهور اذ الملكور ههنا هو بيان الحركة بمعنى التوسط التي كانت واقعة في الاين لا في الكيف فتكون هي من مقولة الاين دون الكيف على ما سيجي ان شاء الله تعالى واما الحركة بمعنى التوسط التي كانت واقعة في الكم او الوضع او الكيف فيعلم حالها بالمقايسة على الحركة التي كانت واقعة في الاين وسيجي تمام الكلام في المقصد الثالث ان شاء الله تعالى وقوله كما اشرنا اليه آنفا في آخر المقصد الاول وقوله او موجود في الآن وبهذا كالجوهر او العرض الذي يوجد آنا ويبقى زمانا كزيد مثلا وكالبياض الذي يوجد آنا ويبقى زمانا لكن هذه الحركة لا بد ان تكون حاصلة بين المبدأ والمنتهى بخلاف الجوهر والعرض المذكورين وقوله وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان واما وحدة المحرك فليست بمعتبرة في تشخصها على ما سيجي فلو حرك الجسم المعين محرك الى وسط المسافة ثم حركه محرك آخر الى آخر المسافة كانت الحركة ح واحدة بالتشخص مع ان المحرك متعدد ولا يلزم هناك توارد العلتين على معلول واحد كما نتوهم اذ المعلول ههنا هو وجود الحركة المذكورة من اول حدوثها الى آخر بقائها فيكون كل من المحركين جزء العلة المستقلة لا نفس العلة المستقلة قوله وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى اي ليس هناك بمعنى التوسط اصلا اذ هي انما يتصور

اي ما اورده

بين المبدأ والمنتهى ولا شك ان الجوهر اذا انتقل من جزء الى جزء آخر بحيث يكون الثاني متصلا بالاول فهناك كونان متصلان فقط وليس هناك كون ثالث متوسط بينهما يكون احدهما هو المبدأ والآخر هو المنتهى على ما ذكره ولو فرضنا انتقال الجوهر بين الاجزاء المتعددة التي كانت اكثر من الجزئين المتصلين كما ذكرنا كان الظاهر عندهم ان يكون هناك اكوان متعددة متتالية وليس بين كل كونين متصلين كون ثالث متوسط وهو ظاهر وليس عندهم ايضا وراء هذه الاكوان المتتالية كون آخر مستمر سيال يكون باقيا بين المبدأ والمنتهى فانه باطل بوجهين احدهما انهم يقولون تتخلل السكنات بين تلك الاكوان والثاني انه يلزم ح ان يكون هناك حركتان موجودتان في الخارج احديهما هي تلك الاكوان المتتالية والثانية هي الكون المستمر السيال الباقي من اول المسافة الى آخرها وهذا باطل بالمشاهدة وبالاجماع ايضا قوله نقطة كانت تلك النقطة تكون هي حدود المسافة ان كانت المسافة خطا والخطوط تكون هي حدود المسافة ايضا ان كانت المسافة سطحا والسطوح تكون هي حدود المسافة كذلك ان كانت المسافة جسما تعليميا ثم انه لو كانت حدود الخط امورا متتالية يلزم تركبه من النقط المتتالية ولو كان حدود السطح امورا متتالية يلزم تركبه من الخطوط المتتالية ولو كان حدود الجسم التعليمي متتالية يلزم تركبه من سطوح متتالية والكل باطل عندهم قوله فان قلت اذا وصل الى المنتهى الخ هذا المنع كان متوجها الكل واحدة من العبارتين لا الى العبارة الثانية وحدها كما توهم كانه قيل سلمنا انه بطل نسبة المتحرك الى الجزء الاول عند حصوله في الجزء الثاني وانه اذا وصل الى المنتهى انقطعت الحركة هناك لكن لا نم انه يلزم ح عدم وجود ذلك الامر الممتد اصلا كما زعم في العبارتين فان المتحرك اذا وصل الى الجزء الثاني او الى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان الخ وقوله قلت حصول الشي الخ اما اثبات المقدمة الممنوعة واما تنزيل آخر فافهم وقوله انما هو في الخيال لا في الحس المشترك اي بخلاف الشعلة والقطرة المذكورتين ولعل مبنى الفرق بينها وبينه هو ان الحركة بمعنى التوسط

وان كانت خارجة موجودة فى الخارج لكنها من المناهج الجزئية المتعلقة بالمحسوس فلذا كانت
صور تهامرتسمة فى الخيال وان القطرة والشعلة كانتا من الموجودات الحسية بالحواس الظاهرة
فلذا كانت صورتاهما مرتسمة فى الخيال فى الحس المشترك قوله فليس فيه استداد اى فليس
اشتداد وحركة فان ما كان له حركة لابدان يكون باقيا بعينه كما ذكره آنفا وقوله
والمزوض خلافه اذ المزوض هو ان يقع الحركة فى نفس الكيف مثلا وهذا انما يكون مع وقوع
التبدل فى نفس الكيف لافى صفاته قوله ولاشك ان التغير ليس من جنس المتغير
ههنا بحث وهو ان ما ذكره ههنا مخالف لما سيذكره فى هذا المقصد فى جواب
الشبهة الثانية من ان الحركة هى الاين المتوسط بين المبدأ والمنتهى او الكيف المتوسط وكذلك
وذلك لانه يفهم مما ذكره ههنا ان الحركة يكون من جنس ما وقعت هى فيه ويمكن ان يقال المراد
بالحركة ههنا هى الحركة بمعنى القطع كما هو الظاهر المتبادر المشهور بين الخواص والعوام والمراد
بالحركة هناك هى الحركة بمعنى التوسط كما سيجيء ان شاء الله تعالى ثم ان الحركة بمعنى القطع
ليست من جنس ما وقعت هى فيه اذ قد اعتبر فيه له وخارجا عن ذاته هذا لكن بقى ان يقال
ما ذهب اليه الآخرون ههنا هو ان يكون الحركة بمعنى التوسط من جنس ما وقعت هى فيه دون الحركة
بمعنى القطع كما زعمتم فتامل والله الموفق قوله او عاد بطوال مقدار ونعل كلمة او
ههنا بمعنى بل لتناول ما ذكر تكاثف الماء الحار ايضا ويجوز ان تكون هى للتنويع حتى يحصل
التعميم المقصود ههنا وقوله فان كل واحد منها له ما فى مخالفة فى الحقيقة فعلى هذا لا يثبت
قولهم ان الهيولى لامقدار لها فى نفسها ولا يثبت ايضا ما قالوا من ان للافلاك صورا
نوعية منطبعة فيها ومدركة للجزئيات فان لكل منها هيولى مخصوصة به وكانت هى
مغنية عن الصورة النوعية المذكورة فى حصول مقدارها المعين وحركتها المخصوصة
وادراكه الجزئى قوله مصحح للتخلخل والتكاثف الظاهر ان هذا الكلام على تقدير
ان تكون هيوليات الافلاك والعناصر متحدة فى الحقيقة بخلاف ما سبق من الكلام كما ذكره
الشارح وذلك لانها لو لم تكن متحدة فى الحقيقة كيف يحكم عليها بانها لامقدار لها فى نفسها
مع ان كل واحد منها يجوز ان تقتضى حدا معينا من المقدار لا ازيد ولا انقص وقوله

فيتجه

فيتجه عليهم تجويز ان يكون قطرة فى البحر وتعلهم كانوا يلتزمون تجويز ما ذكرتم واما الاستبعاد
فانما نشأ من ملاحظة الكلية والجزئية ولا عبرة بهذه الملاحظة نظرا الى ذات الهيولى
من حيث هى هى قوله اذ لا يزداد به الطول اى لا يزداد بالسمن طول الاعضاء الاصلية
ولو فرضنا انه يزداد به الطول باعتبار اللحم على ما حققه الامام بعيد هذا وقوله كما ان
المتزايد فى النمو قد يهزل اى قد يظهر الفرق بين الهزال والذبول وقوله واما الشيخ اى
اى الشخص الواقف فى النمو قوله فالصواب ما قاله المجيب اعترض عليه بانه انما يكون
هناك حركة فى المقدار لو كان الموضوع واحدا بعينه ومتقدرا بمقدارين احدهما اصغر
والآخر اكبر وليس كذلك الا يرى انه اذا صب ماء الى ماء آخر فازداد مقدار الماء المنصب اليه
لم يتحقق هناك ماء واحد بعينه يتقدر بالمقادير المختلفة المتواردة عليه فان الصورة الجسمية
تكون متبدلة بانفصالات متواردة عندهم هذا ويمكن ان يقال القابل لتوارد المقادير
المختلفة هى الهيولى كما عرفت فى هذا الدرس وظاهر انه يتصور ان يتزايد مقدار الهيولى المعينة
او يتنقص مع بقائها فى نفسها وان تبدلت الصور الجسمية هناك فلعل المراد بالاجزاء
الاصلية هيولاها فلا اشكال واما انه لا يتقوم الهيولى بدون الصورة فلا ينافى التغير بهذا
الوجه كما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله او يتقل برده هذا فعل مضارع من باب
الافعال بمعنى عد الشيء قليلا وهو معطوف على قوله ان يحس ببرده منصوب على انه مفعول
يقل وفى بعض النسخ وقع قوله او تقل بالتاء الحارة والقل بفتح القاف وتشديد اللام
فيكون معطوفا على قوله بحرة وقوله فان شرارة بفتح الشين واحد الشرار
وهو ما يتطاير من النار كذا فى الصحاح قوله فان قلت اذا كان كل واحد
من اجزائه ولعل المقصود بايراد هذا السؤال والجواب هو تاييد القول السابق
على ان الاجزاء فى انفسها موجودة بوجود الكل وان لم يكن لكل واحد منها وجود استقلالى
فيكون الكل من حيث هو كل واسطة فى عروض الوجود للاجزاء وهذا القدر من الوجود
يكفى فى كون الموجود مبدا للتبادل والتغير فان قلت القطبان لا يتحركان فكيف
يحكم بان كل واحد من اجزاء الفلك متحرك قلت القطبان هما النقطتان وليسا من

من الفلك وكذا المحور الذي هو الخط الواصل بين القطبين فانه لا يتحرك ايضا وليس جزءا
من الفلك نعم يكون حركة الاجزاء القريبة الى القطبين بطيئة جدا واما عدم حركتها اصلا
فكلا **قوله** واما الكواكب فانها متحركة وكذا الحال في مركز افلاك التداوير نحو كانت
الافلاك الحاملة لها وكذا في مراكز الافلاك الخارجة المراكز ايضا فان تلك المراكز متحركة
بالحركة اليومية حول مركز العالم على ما سيجي ان شاء الله تعالى فمن قال بان المكان هو البعد
لا بد ان يقول بان مكان كل واحد من تلك المراكز نقطة معينة في البعد الذي هو مكان
الجسم فتامل **قوله** للمتحرك في الاين من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر الظاهر
ان المراد بالاين المستمر المذكور هنا هو الحركة الاينية بمعنى التوسط فعلى هذا يكون الحركة بمعنى
التوسط نوعا من جنس المقولة التي وقعت هي فيها وقد نبهناك في صدر المقصد ان الحركة التي
ليست من جنس ما وقعت هي فيه انما هي الحركة بمعنى القطع فانها هي التي يعتبر في ذاتها التغير والتبدل
والتجدد ثم لا يذهب عليك انه لا بد للمتحرك في الاين من مبدا المسافة الى منتهاها مكان واحد
مستمر غير مستقر بان يكون ذلك المكان سطحا واحدا مستمرا محيطا للمتحرك لا على سبيل الاستقرار
او بان يكون هو بعدا واحدا مستمرا ينطبق عليه الجسم لا على سبيل الاستقرار ايضا وذلك لانه لو لم يتحقق
ما ذكرنا يلزم عدم الحركة حال الحركة او تتالي الامكنة بتتالي الآنات وكلاهما باطلان
عندهم واما الحركة في الكيف فلا حاجة في حصولها الى القول بثبوت المكان المستمر لا كالاين
لكن ربما يناقش في وحدتها الشخصية بان الجسم قد يتحرك في الوان مختلفة كما اذا تحرك من البياض
الى الحمرة ثم الى النيلية ثم الى السواد فمن قال بان هناك لونا واحدا بالشخص باقيا من اول
الحركة الى آخرها فهو مكابر لمقتضى حسه هذا ونحن نقول ان حركة الجسم في الصورة المذكورة ليست
حركة واحدة بحسب الحقيقة وانما هي حركات مختلفة وهي الحركة في البياض اولا باعتبار
تنقصه والحركة في الحمرة ثانيا باعتبار تزايدها والحركة في النيلية ثالثا باعتبار تزايدها
ايضا والحركة في السواد رابعا كذلك فهناك حركات مختلفة لكل واحدة منها مبدا
ومنتهى على حدة ولا كلام لنا في ذلك لكن بقي هنا بحث وهو ان البياض مثلا لما كان مقولا
على افراده بالتشكيك لزم ان يكون انواعا مختلفة على ما هو المشهور من ان الماهية النوعية

لم يكن مقولة بالتشكيك على ما تحتها فاذا كان البياض انواعا مختلفة وتحرك الجسم من
البياض الاضعف الى الاقوى او بالعكس فكيف يتصور ان يكون شخص من البياض
مستمرا باقيا بين المبدا والمنتهى مع تعاقب تلك الانواع المختلفة ويمكن ان يقال
انما يلزم التشكيك بالفعل لو كان مراتب تلك الانواع المختلفة موجودة بالفعل وليس
كذلك بل الموجود هناك ذلك الشخص من البياض وانه كيفية واحدة غير قارة تتبدل
نسبتها بحسب الآنات فيتخيل هناك انواع مختلفة ويتخيل ايضا ان مفهوم البياض
مقول عليها بالتشكيك فلذا يفرض الانواع هناك دون الاشخاص بخلاف الحركة
في الكم على ما قالوا ثم الظاهر ان ذلك الشخص يكون مخالفا بالنوع للبياض القار على ما سيجي
ان شاء الله تعالى واما بيان حركة النفس في المعقولات فقد مر النظر فارجع الى ذلك **قوله**
لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي هذا مسلم في الصورة النوعية واما في الصورة الجسمية
فممنوع فانه لم لا يجوز انجذاب الماء من اناء الى اناء آخر على سبيل التدريج فيتبدل
الصور الجسمية هناك بالتنقص في الاناء الاول والتزايد في الاناء الآخر والكل تبدل لا تدريجيا
لا دفعيا كما زعم وسيجي في آخر الدرس ما هو تتمة لهذا البحث ان شاء الله **قوله** اي
منع تبدل الصورة بحيث ان وقوع التبدل بين العناصر الاربعة انما هو باستحالة بعضها
الى بعض على سبيل التدريج لا دفعة **قوله** اذ يجوز هذا تتمة للسند المذكور وفي
بعض النسخ ويجوز بالواو وفي هذه النسخة يكون قوله ويجوز اشارة الى ايراد سند آخر
فالسند الاول مبني على كون الفارق امرا واحدا والسند الثاني مبني على ان يكون الفارق
امورا متعددة **قوله** ينقلب بعضها الى بعض للمتكلمين ان يقولوا سلمنا انقلاب
بعض العناصر الى بعض لكن لا نم ان مرجعه الى نفس الجواهر لم لا يجوز ان يكون الانقلاب
راجعا الى الاعراض فان ذلك محل النزاع هنا كما مر **قوله** لكان اشمل لان بقاء الشخص
شامل لبقاء النوع ايضا من غير عكس **قوله** بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات
لم يرد به ان بقاء الموضوع لا يستلزم شيئا من الكيفيات وسائر الاعراض اصلا
كما توهم بل اراد به ان بقاء الموضوع لا يتوقف على شيء من كيفياته وسائر اعراضه فانا

في مباحثه

الموضوع نظراً الى ذاته جاز وجوده بدون تلك الاعراض وان كان مستلزماً لها بطريق
الاستتباع ودون التوقف فلا اشكال في كلامه وقوله فلا يلزم من خلو عنها انتفاء
المتحرك لانه بناء على ان يكون اللازم في قوله وان وجد هما بين متعاقبين زمان خالٍ
انه سوان ينتفي المتحرك حال كونه متحركاً فينقطع الحركة هناك ايضاً بسبب انتفاء محله الذي
هو المتحرك وقوله ومثل هذا الحال السيال الى قوله فلا يتصور حركة في الصورة المتقومة
لها يعني ان هذا الكلام يرجع بالاخرة الى بعض من قوله وايضاً فمبدأ الحركة يرد على اثبات
ما يرد على ذلك من قوله وللبحث فيه مجال وحاصل هذا البحث ان يقال لم لا يجوز ان
يتشخص الهيولى وتتعين هي في نفسها وتتحرك في الصورة الجسمية بان يكون هناك تشخص مع
الصورة او استمرار غير مستقر باقياً من المبدأ الى المنتهى ومع ذلك يتقوم الهيولى بذلك الامر
المستمر لا بالافراد الوضعية في لا يلزم تتالي الصور ولا تتالي الآنات كما زعمتم واما ما ثبت
عندهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابع للصورة فهو لا ينافي ما ثبت
عندهم ايضاً من ان الهيولى متعينة في نفسها وان ما لم يتشخص لم يوجد كما هو المشهور قوله
او كان على اشرف وضاعه كما اذا كان على استقامة القامة وقوله هو اخس اوضاعه
كما اذا كان على انحناء القامة وعلى اعوجاج الظهر والعين وقوله لم لا يجوز ان ينتقل
الموضوع لانه وهذا كما اذا تبدل نسبة جسم لم يتحرك اصلاً لا في الاين ولا في الوضع ولا في
غيرهما الى جسم آخر متحرك في الاين او في الوضع او غيرهما ولا شك ان الجسم الاول مع انه لا حركة
له اصلاً قد كان تبدل اضافته الى الجسم الساكن فظهر ان كون المضاف غير مستقل بالمعقولية لا ينافي
ذلك قوله بتوسط نوع من الحركة وهو الحركة في الوضع عندهم وقوله بنوع آخر منها وهو الحركة
في الكم هناك وقوله تابع لموضوعها في التبدل والاستقرار قد عرفت ما فيه ايضاً قوله
فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة لانه لا يقال هذه الحركة هي الحركة في الكيفية
وهي الحركة في الكيف وكلامنا في الحركة في ان يفعل او ان ينفعل لانا نقول لم لا يجوز ان
ان يكون وراء الحركة المذكورة حركة اخرى هي الحركة في ان يفعل او ان ينفعل وهذا القدر
من الاحتمال يكفي ان يكون سنداً للمنع قوله وقد يكون قال في الصحاح نعوذ بالله من الحور

بعد

بعد الكور اي من النقصان بعد الزيادة وقوله فيقع الحركة من المتقابلين معاً لكن
يكون ذكر الكم هناك تنبيهاً على التلازم بينهما قوله العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية
لان الظاهر ان المقصود هنا هو رفع الايجاب الكلي دون السلب الكلي كما توهم اي
ليست العلة الموجبة في كل حركة طبيعية هي الجسمية وحدها والا امتنع السكون على الاجسام
كلها سواء كانت الجسمية طبيعة مشتركة بين الاجسام او لم تكن وقوله اما المطلوب
فينقطع الحركة عنده الظاهر ان المراد بالمطلوب هنا هو الوصول الى جهة من الجهات كانه
قيل ان الحركة التي علتها الجسمية اما للوصول الى جهة من الجهات التي هي الفوق والتحت واما لا للوصول
الى جهة من الجهات اصلاً لا يقال ما ذكره مبني على ان يكون الحركات الطبيعية كلها مستقيمة
وليس كذلك لانا نقول قد عرفت آنفاً ان المقصود هنا هو رفع الايجاب الكلي دون السلب
الكلي على ان هذا الدليل مبني على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام فلا يتصور الاختلاف
في الحركة التي علتها الجسمية كما هو المزعوم قوله فيلزم ثبوت معلولها هذا اللزوم ممنوع فيما اذا
كان المعلول هو الحركات او الاصوات او نحوهما ولضعف هذا الوجه اورد فيه الشارح
بقوله وايضاً يلزم دوام الحركة لانه ولعل مراده ان يقال فيلزم دوام معلولها بدوام
ذاتها فنقول الحركة ليست ثابتة اي ليست بداية للطبيعة العنصرية وقوله
اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة وانما لم يسند اهن الحركة الى الصورة الجسمية
لانها مشتركة عندهم فيكون نسبتها الى جميع الاحياز على السوية ولا الى الهيولى الفعال ايضاً
مع اعتبار الشرايط لانهم كانوا يدعون حصول الحركات الطبيعية للاجسام مع قطع
النظر عن جميع الامور الخارجة عنها وقوله التي لا شعور معها لانه ومن ادعى ان طبايع
الجمادات شاعرة فقد خالف بداهة عقله وقوله والنفس غير مختلفة لانه يتوجه عليه المنع
كما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله اي علة الحركة الارادية تصورات جزئية ومن الناس
من زعم ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال يكونان كافيين في صدورها عن
المختار وانت خبير بانهم كانوا يقولون ان من تصور ان اعطاء درهم ما خير ثم قصد الى اعطاء
درهم ما وقد كان عنده درهم مخصوص فلا شك ان ذلك التصور الكلي مع هذا القصد الكلي

لايكن في اعطاء ذلك الدرهم الذى كان عنده بل لابد ايضا ان يلاحظ بخصوصه اولا ثم يتقصد
الى اعطائه ثانيا وقوله الى ان يتخيل حراميا وينبعث عنه له ومن قال الوجدان يكذبه
فلعله قد ذهل عن خصوصية تخيله وجزئية ارادته فى كل خطوة خطوة فتامل قوله
فان جسما واحدا قد يتحرك فى مسافة واحدة له ولعل مراد المص انه اذا كان ذات
المسافة واحدة لايكون ذات المبدأ ولا ذات المنتهى مختلفة اصلا وان
اختلف كونها مبدأ او كونها منتهى ولكن اتحاد ذات المسافة والمبدا والمنتهى
لايكفى بل لابد من اتحاد الزمان ايضا كما ذكره قوله فتحركه بحركة آخر قد يتوهم ان الحركة
هناهو مجموع الحركتين وظاهر ان مجموع الحركتين واحد بالشخص مع ان الكلام فى كون
الحركة متعددا لا واحدا بالشخص وانت خبير بان المتبادر عند اطلاق الوحدة هى الوحدة
ولا شك ان مجموع الحركتين ليست وحدة حقيقية بل هى اعتبارية فقط كمجموع الكثير
الواحدة مثل عشرة واحدة وقوله متصلة انفصال المسافة هذا ظاهر فى الحركة بمعنى القطع
ويعلم بالمقايسة اليها حال الحركة بمعنى التوسط فانها هى المتوقعة للاخرى فى كونها واحدة
شخصية ثابتة فى المسافة كلها وقوله وذلك لايبطل الوحدة الشخصية الاتصالية
فانه يجوز ان يستند شئ مخصوص باعتبار حدوثه الى فاعل وباعتبار بقائه الى فاعل آخر
وظاهر ان اثر الفاعل الآخر هو الابقاء غير اثر الفاعل الاول وهذا القدر من تغاير الاثر
لاينافى وحدة ذلك الشئ المخصوص وكذا يجوز ان يبقى فاعل شيئا مخصوصا الى وقت ما
ثم يبقيه فاعل آخر الى وقت آخر فيتغاير اثر الفاعلين فى الجملة لكن هذا القدر من التغاير
لاينافى وحدة ذلك الشئ وتشخصه فى نفسه ثم انك قد عرفت ان الحركة بمعنى القطع فى وجودها
وتشخصها تابعة للحركة بمعنى التوسط التى هى الموجودة فى الحقيقة فافهم قوله فلهذا الحركة مع
اتحاد المبدأ والمنتهى لايخفى عليك انه كما ان الحركتين المذكورتين مختلفتان بالنوع مع اتحاد
المبدأ والمنتهى كذلك كل واحدة منهما كانت مركبة من حركات مختلفة بالنوع اذ الحركة فى
الصفرة ثم الحركة فى الحمرة ثم الحركة فى القتمة مثلا انما هى حركات مختلفة بالنوع واما
انتقال الجسم من بعضها الى بعض فهو دفعى لاتدريجى فلم يكن من قبيل الحركات ولو اكتفى بين

الحقيقية

البياض

البياض والسواد فى الطريق الاول بالحمرة وحدها وفى الطريق الثانى بالخضرة وحدها لكان
الاختلاف بين الحركتين بدون الاختلاف بين اجزاء كل منها وقوله وهذا القدر
كاف فى اختلاف الحركة بالماهية وسيأتى فى المقصد الثامن ما هو تتمة لهذا المقام بارادة
الله تعالى قوله فهو عارض للحركة ومقدار لها قد يناقش فيه بان هذا التعلق بالزمان غير
تعلق الحركة التى جعل الزمان عارضا لها فانها انما هى حركة الفلك الاعظم لايخفى عليك
انه لو اعتبر كون الزمان مقدارا لحركة الفلك الاعظم لم يكن الزمان متنوعا كما هو المفروض
بل كان شخصا واحدا فالمقصود سواء انه لو قدر تنوع الزمان وكان لكل نوع من
من الحركة نوع من الزمان بحيث يكون هو مقدارا له فذلك النوع من الزمان عارض
لذلك النوع من الحركة ولا شك ان تنوع العارض لايوجب تنوع المعروض قوله
فالحركة فى الكيف جنس له قد عرفت مرارا ان الحركة فى الكيف مثلا هى كيفية مستمرة غير
مستقرة فيكون هى نوعا اضافيا من مطلق الكيف ومع ذلك تكون هى جنسا للحركة فى
الكيفية المحسوسة وهى تكون جنسا للحركة فى الكيفية المبصرة وهكذا الى آخر الانواع
نعم يلزم ان يكون للحرارة المشتدة مثلا جنسان احدهما هو الكيفية الملموسة المتناولة للحرارة
المشتدة الغير التامة والحرارة التامة ايضا وثانيهما هى الحركة فى الكيفية الملموسة وهذا
الجنس يتناول البرودة المشتدة ايضا ولكن لايتناول الحرارة التامة فعلى هذا يكون
الحرارة التامة والحرارة الغير التامة نوعان متباينان مندرجان تحت الكيفية
الملموسة مطلقا فتامل والله الموفق وقوله لما ستعرفه وفيه بحث سيجيئ ايضا ان شاء الله تعالى
قوله تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه بمعنى ان تضاد ما فيه ليس مما يتوقف عليه تضاد
الحركات مطلقا وكذا الحال فى تضاد المتحرك وفى تضاد المحرك ونظائرهما وقوله صرحوا
صرحوا الخلافه الحاصل انهم كانوا يعتبرون غاية الخلاف بين نوع الحركة الصاعدة
ونوع الحركة الهابطة لابين اشخاصهما كما كانوا يعتبرون غاية الخلاف بين نوعى
السواد والبياض لابين اشخاصهما فعلى هذا كان النوعان المذكوران للحركة مندرجين فى
المتضادين اللذين بينهما غاية الخلاف وان لم يكن بين بعض اشخاصهما غاية الخلاف

ثم ان اتحاد الموضوع شرط فی تضاد الحرکتین المذکورتین وهو ظاهر واما اتحاد المسافة
فی الحرکة المستقیمة فلیس بشرط وکذا لا یشترط ان یکون مبدأ احدهما للاخر وفی الحرکة المستدیرة
قد یشترط اتحاد المسافة ایضا وان یکون مبدأ احدهما منتهی للاخر کما سیجیء ان شاء الله
وقوله من الاطراف البادیة ولا شک ان التوجه والمنه والیه کلها امور حاصلة حال حصول
الحرکة بخلاف الحصول فی الاطراف کما ذکره وقوله ای نقطتان وانما اعتبر النقطة
فی جانب المحیط ایضا مع انه سطح کما علی ان تلک النقطة کانت طرفا للخط الذی هو
امتداد ماخذ الحرکة الصاعدة وقوله وباعتبار هذین العارضین صار امتضادین ای صارا
متضادین لان تضاد العارض لا یوجب لمعروضه تضادا حقیقیا ای بالذات مع ان الکلام
فی التضاد الحقیقی وقوله وصار تضادهما سببا له ای صار تضادهما واسطة فی
ثبوت التضاد بالذات للصاعدة والهابطة وان لم یکن واسطة فی عروض التضاد
لهما ای للصاعدة والهابطة فتدبر فعلیک بالتامل وجه التامل هو ان قطبی الجنوب والشمال
او نقطتی المشرق والمغرب مثلا کانتا جهتین متقدمتین علی الحرکة الواقعة من احدهما
الی الاخری فیصیر تضادهما بالعرض سببا لتضاد الحرکتین المتقابلتین بینهما بالذات
فانهما معینان وجودیان یمتنع اجتماعهما له بخلاف المبدأ والمنتهی الذین یتصف ان صار
احدهما مبدأ والاخر منتهی فانهما یصیران مبدأ ومنتهی بعد حصول الحرکة کما یذکره الان فلا عبرة
بتضادهما فی تضاد الحرکة اصلا فقوله لا بحسب الماهیة ولا بحسب العارض اللازم انما یتبادر
القسم الثالث فقط دون بعض القسم الثانی ایضا کما توهم وقوله فقد ثبت للمستدیرة مبدأ
ومنتهی بالفعل الظاهر ان مراد المحشی بالحرکة المستدیرة ههنا انما هو بعض الحرکات المستدیرة
کانه قال کما فی بعض الحرکة المستدیرة یعنی الحرکة الازلیة الثابتة عندهم وهذا القدر من التمثیل یکفی
ان یکون تتمة لما سبق من قوله وقد لا یحتمل ان اصلا له وقوله لانها وجودیان ای لا یکون
السلب داخلا فی مفهومهما ولیس المراد انهما موجودان فی الخارج مثل السواد والبیاض
فانه باطل قطعا وقوله متی لوحظ بالنوع هذا مبنی علی ان القوسین اللتین احدیهما اعظم
تحدبا من الاخری لا بد ان یکونا فردین من نوعین مختلفین لکن هذا غیر مسلم فالمحشی ورد المنع

للتوجه

تضادا بالعرض واما ما لسبق من قوله

تضاد الموضوع فالمراد به تضاد العارض لا یوجبه

ههنا وقوله فهناک قوس اخری اعظم تحدبا من الاولی له قد ناقش فیه بانا نفرض القوس الثانیة
علی محیط الفلک الاعظم فحینئذ لم توجد هناک قوس اخری اعظم تحدبا من الاولی حتی یکون
هی بالمضادة اولی من الاولی هذا ولا یخفی علیک انهم کانوا یقولون ان ما وراء الفلک
الاعظم خلاء بحت بمعنی انه لا شیء محض وظاهر ان هذا اللاشیء المحض لا یمنع وقوع
الحرکة المستدیرة هناک غایة ما فی الباب انه لم یوجد هناک متحرک اصلا لکن هذا القدر
انما یمنع وقوع الحرکة دون امکانها وانما الکلام ههنا فی امکانها دون وقوعها فان قیل
فعلی ما ذکرتم یلزم ان لا یتصور غایة الخلاف بین السواد والبیاض او بین الحار والبارد
او بین الحرکة الصاعدة والحرکة الهابطة قلنا ممنوع فلم لا یجوز ان یکون لکل من هذه
الستة المذکورة حد معین لا یمکن ان یتجاوز منه فتامل فتدبر لا یقال طبیعة الاستدارات
قیل هذا یرد علی الوجهین المذکورین والجواب المذکور یکون واردا علی طریق اللف
والنشر من غیر ترتیب وانت خبیر بان الوجه الاول مبنی علی تسلیم ان یکون لشخص واحد
اضداد غیر متناهیة لا یمتنع معاقبة کل منها للمستقیمة فی الموضوع فعلی هذا لا یمتنع معاقبة
الاستدارات المجردة فی ضمن تلک الاضداد الغیر المتناهیة وان امتنع حصولها مجردة عن
الخصوصیات لکن لا حاجة ههنا الی اعتبار حصولها مجردة عن الخصوصیات کما لا یخفی فالحق
ان قوله لا یقال له انما هو ناظر الی قوله وایضا له لکنه حمله علی التنزل من جعل الاستدارات
طبایع مختلفة الی جعلها طبیعة واحدة کانه قیل وایضا لو سلم ان الاستدارات طبیعة
واحدة فکل قوس تفرض ضد الذلک الخط فهناک قوس اخری اعظم تحدبا من الاولی له فقوله
ولا امتنع له تتمة لما قبله من الجواب وانه دفع لما یتوجه بان یقال سلمنا انه لا شیء من المستدیرات
المعینة اولی لکن لم لا یجوز ان یکون الطبیعة المجردة من حیث هی هی اولی بالضدیة بدون
اعتبار المعینة اصلا فدفعه بقوله ولا امتنع له فقوله معاقبتها ای امتنع معاقبتها مجردة
عن المعینات والا فلا یمتنع معاقبتها فی ضمن المعینات وبالجملة انه لا نزاع فی ان التضاد
الحقیقی انما یکون بین الانواع دون الاشخاص لکن لیشترط بشرطین احدهما ان یوجد
فی النوعین المتضادین شخصان معینان یکون بینهما غایة الخلاف والثانی ان لا یمتنع

امتنع

هذا

المتعاقب في الموضوع بين النوعين المذكورين باعتبار وجودهما في ضمن الافراد اذ لا وجود
للطبيعة مجردة عن الخصوصيات وقد عرفت ان الشرط الاول لم يوجد في صورة الاستحالة
وان الشرط الثاني لم يوجد ايضا بدون اعتبار الخصوصيات واما وجوده مع اعتبار الخصوصيات
فلم يفد ههنا كما ذكرنا فافهم وفقك الله قوله واما الحركة الى التوالي الخ الحركة الى التوالي هي الحركة
من المغرب الى المشرق على توالي البروج كحركة حامل الشمس او القمر والحركة الى خلاف التوالي
هي الحركة من المشرق الى المغرب على خلاف توالي البروج كالحركة اليومية مثلا وقوله
فان المنحدر الانحدار الانحطاط وهو ضد الصعود وانما كان السرطان اعلى البروج والجدي
اسفلها لان السرطان هي النقطة المسماة بالانقلاب الصيفي والشمس هناك تكون في غاية رأسه
الارتفاع في معظم الارض المعمورة ورأس الجدي هي النقطة المسماة بالانقلاب الشتوي
والشمس هناك تكون في غاية الانحطاط وسيجيء تفصيل الكلام في الجواهر ان شاء الله تعالى قوله
فلا يكون شيء منها سببا لتضاد الحركات المستديرة اي لا بحسب الماهية ولا بحسب العوارض
كما مر قوله فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات قيل لا شك في حصول
التضاد بين الحركة بالاستقامة من المركز الى المحيط والحركة بالاستدارة من المحيط
الى المركز سواء اعتبر ان يكون ما منه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة او لم يعتبر
وقد عرفت في اول هذا الدرس انه لا تضاد في اطراف المستقيمة والمستديرة مطلقا
ولا بين اطراف المستديرات ايضا الا اذا اعتبر هناك اتحاد المسافة ثم كانت تلك
الاطراف موجودة بالفعل لكن ذلك لا يكفي في حصول التضاد كما لا يخفى قوله فانها من
المقولات النسبية الخ هذا ظاهر في الحركة بمعنى القطع التي تعتبر فيها التغير وعدم الثبات
واما الحركة بمعنى التوسط سواء كانت في الاين او في الكم او في الكيف فكونها من مقولة
النسبة انما هو باعتبار لازمها لا باعتبار ذاتها كما عرفت غير مرة هذا ثم ان النوعين الاولين
من الانقسام انما يجري في الحركة بمعنى القطع دون الحركة بمعنى التوسط واما الانقسام بحسب
المتحرك فهو يجري في الحركة بمعنى التوسط ايضا قوله انما يتصور في الحركة الاينية قيل
لو اريد بالمسافة ما فيه الحركة مطلقا لجاز ان يجري الانقسام بحسب المسافة في الحركة الكمية والكيفية

والوضعية

والوضعية ايضا فلا وجه لتخصيص الانقسام بحسب المسافة بالحركة الاينية كما فعله الشارح
ولا يخفى عليك انه لو فرضنا انقسام ما فيه الحركة اما بامتداده او لاشك ان مرجع امتداده اما المسافة
او الزمان وما لم يكن للمتحرك في هذه الامور الثلثة حركة اينية فرضنا تعين هناك ان يكون
امتداد ما فيه الحركة راجعا الى الزمان فقط فتعين ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور
في الحركة الاينية وقوله فلا تكون متحركة اي متحركة بالحركة الاينية لا يقال قد سبق في مباحث
الاكوان ان الجمهور متفقون على حركة الجواهر التي في الجسم المتحرك لانا نقول هو الا ان جمهور المتكلمين
القائلين بكون المكان هو الخلاء الموهوم واما هذه الطائفة المذكورة ههنا فهم الحكماء القائلون
بكونه هو السطح فلا ينافي هذا القول من هذه الطائفة ذلك القول من تلك الطائفة قوله
كالصور والاعراض الحالة في الاجسام وانما قال في الاجسام تنبيها على ان المراد بالصور الحالة
في الاجسام غير الصورة الجسمية وذلك مثل الصورة النوعية او الصورة الشخصية لان
الجسم في بادي الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية على ما سيجيء في اوائل
الجواهر ان شاء الله تعالى قوله فهي خاصة قاصرة اي غير شاملة فانها وان كانت
تصدق على صورة ما اذا قطعت السريعة من الصباح الى الظهر فرسخين مثلا والبطيئة
قطعت من الصباح الى المغرب فرسخا واحدا ولكنها لا تصدق على الصورتين الاخريين
اعني صورة ما اذا تساوت الحركتان في المسافة فقط وصورة ما اذا تساوت
الحركتان في الزمان فقط هذا وقد يناقش فيه بان قطع السريعة في الزمان المساوي
مسافة اكثر هو خاصة شاملة ويلزمه قطعها مسافة اكثر في زمان اقصر ولا يخفى عليك انه
لا بد ان يكون للسريعة او للبطيئة انتهاء وجود بالفعل وكذا لا بد ان يكون للمسافة او
للزمان انتهاء وجود بالفعل ولا شك ان قولكم ويلزمه قطعها مسافة اكثر في زمان اقصر
انما يلزم حال حصول الحركة قبل انتهاء مسافة السريعة والبطيئة فلم يكن ح للسريعة والبطيئة
والمسافة والزمان انتهاء وجود بالفعل اصلا ولم يعتبر ههنا مجرد الانتهاء الفرضي والوجود
التقديري نعم لو كان لشيء من هذه الامور الاربعة انتهاء وجود بالفعل لكان معتبرا
ههنا في الجملة كما في الصور الثلث المذكورة انفا قوله ولا يخفى شيء من سكناته اي لا ندركه

لكان ما فيه الحركة ه

المكان ه

بواسطة الحس شيا من سكناته مع ان السكون مما يدرك بواسطة الحس سواء كانت السكنات
من قبيل الموجودات كما هو عند المتكلمين او لم يكن كما هو عند الحكماء لكنه يمكن ادراك بعض الامور
العدمية بواسطة الحس كادراك العمى بواسطة احساس شكل العمى ويمكن ان يقال يجوز عندنا
ان لا يخلق الله احساس شيء من سكناته ويخلق تلك الحركات هناك فقوله وان تحرك
النمل لا يخفى ان تحرك النمل عبارة عن تنقصه او ازدياده وان وقوفه وسكونه عبارة
عن عدمها بقرينة المقام فمن الكلام مجاز في اللغة لا في الاسناد كما توهم **قوله**
الاختلاف بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع وهذا الاباء في ما سبق في اوايل الموقف
من ان طبقات الحركات المتفاوتة بالسرعة والبطوء انواع مختلفة بالحقيقة عندهم
فتدبر وقوله فلا يكونان فصلين للحركات له هذا ممنوع قولكم لان الفصول لا يقبل الاشتداد
والتنقص قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون كل مرتبة من مراتب السرعة والبطوء فصلا للنوع
من الحركة السريعة او البطيئة مع ان كل واحدة من تلك المراتب مما لا يقبل الاشتداد والتنقص
وانما القابل للاشتداد والتنقص هو مطلق الحركة السريعة او البطيئة التي هي جنس لتلك
المراتب او عرض عام لها فعلى هذا لم يثبت بهذا الوجه ما هو المدعى اعني قوله الاختلاف
بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع فالتعويل ههنا انما هو على الوجه الاول فتامل
قوله اما في الحركات الطبيعية فممانعة المخروق ظاهر هذا الكلام يشعر بالحصر لكنه ممنوع   يمكن
بان يقال لم لا يجوز ان يكون سبب بطوء الحركة الطبيعية هو ضعف الطبيعة فانه فرق
بين قوة الطبيعة وضعفها وكذا الكلام في قوله واما في الحركات القسرية والارادية
فممانعة الطبيعة اذ يمكن ان يقال قد يكون سبب البطوء نفس الارادة او نفس القسر كما اذا
تكاسل المتحرك بالارادة في حركته فكانت حركته الارادية بطيئة وكما اذا كان زيد يرفع   درهم
فيحرك الحجر المقسور على البطوء ولعل المقصود ههنا هو بيان السبب الظاهري للبطوء دون الحصر
في سببه مطلقا **قوله** كالسهم المرمي الى فوق بارادة لا يخفى عليك ان كل واحد من هذين
المثالين انما هو مثال لممانعة المخروق في الحركات القسرية والارادية لا لمجموع ممانعة
الطبيعة مع ممانعة المخروق في تلك الحركات القسرية والارادية كما توهم واما مثال هذا المجموع

فانما يعلم بالمقايسة الى الامثلة المذكورة في الحركات الطبيعية والقسرية والارادية
كما لا يخفى **قوله** لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية كما هنا بحث وهو انه
لم يجوز ان يكون الحركة حادثة ويذهب على الاستقامة الى غير النهاية وهذا الاباء في ما قالوا
من انه لا يجوز وجود الابعاد الغير المتناهية بالفعل وذلك لان الحركة المذكورة لو ذهبت
على الاستقامة الى غير النهاية فكل حد من حدود هذه المسافة لا تصل اليه الحركة الا
والبعد بينه وبين المبدأ بعد متناه فعلى هذا لا يلزم انقطاع الحركة المستقيمة اصلا
ولا عدم تناهي الابعاد بالفعل كما زعموا وقوله واكثر المتكلمين من المعتزلة والظاهر
ان قوله من المعتزلة ههنا حال مقيدة لا مبينة كما توهم وقوله فيلزم تركب المسافة
ايضا منها اعلم ان تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى يتصور على وجهين احدهما ان
يكون تلك الاجزاء موجودة بالفعل وهذا مذهب المتكلمين وثانيهما ان لا يكون تلك
الاجزاء موجودة بالفعل لكن تنتهي المسافة بالانقسام اليها وهذا المذهب
ينسب الى محمد الشهرستاني وكل من هذين المذهبين باطل عند الحكماء على ما سيجيء ان شاء الله
وكذا الحال في الحركة والزمان وقوله فهو سكون قد مر ان السكون عندهم عدم الحركة
فيكفي في اتصاف الجسم به عدم الميل القسري والطبيعي معا **قوله** هي ان المتحرك انما يصل
اليه في آن ما قد اورد النقض على هذه الحجة بانها لو تمت يلزم تخلل السكنات في حركة
الفلك الاعظم مثلا فان جزءا منه انما يصل الى منتهى في آن واذا تحرك هذا الجزء من هذا
المنتهى فلا محالة يصير مفارقا عنه في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين له وقوله بان اعتبر
الميل الموصل والميل الموجب للانفصال لم لا يكفي ههنا ميل واحد لانا نقول لا يتصور ان يكون
ميل واحد مقتضيا لحركتين مختلفتين اذ المراد بالميل ههنا هو نفس المدافعة وقوله وان   اي مبدا المدافعة
يمنع استحالة اجتماع الميلين هذا ان اريد بالميل ما هو مبدأ المدافعة ولو اريد به
نفس المدافعة كما هو الظاهر فالجواب هو ما يذكره من قوله وبتجويزه **قوله**
بل نرجح بريحه قيل اذا رمينا سهما ووصل الى هذا الجبل بقوة فربما يكسر السهم ولا كان
انه لو رجع بريحه لما انكسر السهم واجيب بمنع الاستحالة ووقوف الجبل هناك وههنا تو بر آخر

وهو ان يقال اذا رمينا حجرا كبيرا الى فوق وتحرك بالحركة القسرية الى حد ما فرجع من ذلك الحد
الى جهة السفل بالحركة الطبيعية ثم رمينا حجرا آخر بغاية القوة حتى تلاقى الحجران فى الجو بحيث
غلب هذا الحجر الصاعد على ذلك الحجر الهابط ومع ذلك قد يسكن الحجر الهابط ثم يتحرك الحجر الصاعد
الى فوق بعد الملاقات فلا شك ان الحجر الهابط المتكلم لا يرجع بمجرد رجوع الصاعد والا لما الحكم
ح ولا يسكن هناك والا فقد انقطعت الحركة القسرية وانعدم الميل القسرى ح والجواب
انا لا نم انعدام الميل القسرى عند سكون الصاعد هناك ولا بد لذلك من دليل قوله
ليس حقيقتها سوى انها منسوبة له قيل اى ليس للابوة من حيث انها مضاف حقيقى الا
ما ذكر والا فنفس الابوة لها حقيقة مخصوصة سوى ما ذكر وانت خبير بان المضاف الحقيقى
جنس عال للابوة عندهم فقولنا ليس حقيقتها سوى ما ذكر اى لا بد ان يعتبر فى حقيقتها ما ذكر بحيث
لا يخرج هو عنها اصلا وان كان يعتبر فيها ايضا فصل من الفصول المقسمة لذلك الجنس العالى
الاين حتى تميزها وهو كون الحيوان يتولد من نطفة حيوان آخر من حيث هو كذلك فهناك ثلثة امور
يعتبر فى نفس حقيقتها احدها الكون المضاف الى الحيوان الاول والثانى قياس ذلك الكون الى الكون
الحيوان الآخر متولدا من الحيوان الاول والثالث قياس هذا الكون الثانى الى الكون الاول
واما الكون الثانى فهو خارج عن حقيقتها ح فان قالوا ان قيل هذه امور اعتبارية لا وجود لها
فى الخارج قلنا هذه اجزاء ذهنية واما الموجود فى الخارج هو الامر البسيط فى الخارج
كما هو شان ساير الامور البسيطة الموجودة فى الخارج المركبة من الاجزاء الذهنية وقوله
ويقال لذات الاب له اى ويقال لذات زيد مثلا باعتبار انه معروض لهذا العارض انه مضاف
ايضا فح يكون هذا العارض شرطا فى المعنى الثانى من معنى الاضافة بخلاف المعنى الثالث
وهذا مثل ما قالوا فى الكلى الطبيعى والكلى المنطقى والكلى العقلى وقوله بكونه نسبة اى نسبة معقولة
بالقياس الى الاول ايضا كما مر قوله مما لا معقوم لها معقولا بالقياس الى الغير هذا التعريف لا يظهر صدقه
على ما تحته فانه يجب ان يكون لما تحته من الانواع فصول مقسمة له خارجة عن ماهيته على ما ذكرنا وقوله
فلا وجود للمضافين ههنا فى الخارج واما قال ههنا تنبيها على انه لا يلزم من عدم وجودهما ههنا
عدم وجود ساير المضافات مطلقا وقوله كما نبهناك عليه ولعل هذا الكلام من الشارح هو التنبيه

الصاعد

الي

على ان اعتبار ذات الموضوع مع العارض ههنا انما هو بمنزلة اعتبار ذات المعروض
وحده بدون اعتبار العارض معه وذلك لان الغرض الاصلى ههنا هو معرفة العارض
لا من حيث للمعروض فليس لنا غرض يتعلق بالمعروض لا وحده ولا باعتبار كونه معروضا
لهذا العارض وقوله وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك فان قوله من حيث كان مضافا اليه
يدل على انه يمكن اعتبار ذات المضاف بدون الاضافة فههنا كل شى وراء الاضافة
قد يكون موصوفا بها والمضاف الحقيقى ليس امرا وراء الاضافة حتى يمكن اعتبار ذاته
بدون اعتبار ذاته بدون الاضافة قوله فالمشابهة الخ للتفصيل وحاصله
ان الاتحاد مثلا هو معنى مشترك بين المشابهة والمساواة والمماثلة ولا تمتاز
كل واحدة منها عن الاخريين الا بواسطة اللحوق فاذا لحق الاتحاد بالكيف كان مشابهة
واذا لحق بالكم كان مساواة واذا لحق بالماهية كان مماثلة فلا تتحصل هناك انما هو
باعتبار اللحوق والاضافة قوله كالمبدائية وهى مضافة الى كون الشى الآخر ذا
مبدا لا الى كون الشى ذا مبدائية فان هذا المعنى يرجع الى نفس المبدئية ولا الى كون الشى
منتهى اذ يتصور ان يكون لشى مبدا ولا يكون له منتهى اصلا قوله لزم تداخل الجسمين
يمكن منع اللزوم بناء على انه لم لا يجوز ان يتكاثف ما تحت الخاتم من لحم الاصبع تكاثفا
فى الجملة فح يمكن ان يتقدم ابتداء حدوث حركة الاصبع على ابتداء حدوث حركة الخاتم تقدما
زمانيا لكن فى هذا الاحتمال بعدا ما وقوله ان كان فى وجود المحتاج ويندرج فى هذا
التقسيم الجزء الاخير من العلة التامة لانه بمنزلة الكافى فى وجود المحتاج وعلى هذا كان التقدم
الطبعى شاملا للعلل الناقصة كلها اى بخلاف ما ذكره المص كما ستطلع انه بطلان الحصر
فى الخمسة كما لا يخفى وقوله الرابع التقدم بالشرف الخامس التقدم بالرتبة ويجى الكلام عليهما
فى آخر الدرس ان شاء الله تعالى وقوله لجواز اجتماعهما بل يجب ولعل الاول ناظر الى التقدم
بالذات والثانى ناظر الى التقدم بالعلية وتقدم الشرايط ويحتمل ان يكون كلاهما معا ناظرين
اليهما معا من غير تعيين واما لجواز اجتماعهما من المعدات مثلا مع معلولها فهو راجع الى التقدم
والتاخر الزمانيين كما لا يخفى قوله ولا بالشرف والرتبة يتوجه عليهما المنع كما هو المشهور فتامل

الموقف الرابع في الجواهر قوله ماهية اذا وجدت (في الاعيان) كانت
لا في موضوع وهذا التعريف اعم من التعريف الاول فانه كما يتناول اعيان الموجودات
الجوهرية يتناول ايضا الصور العقلية الحاصلة في الذهن من الجواهر بخلاف التعريف الاول
فانه لا يصدق الا على اعيان الموجودات الجوهرية ثم ان كون التعريف الثاني متناولا للصور
العقلية المذكورة انما هو مبني على المذهب المختار من ان الحاصل في الذهن هو نفس الماهية واما من
يقول الحاصل في الذهن هو الصور المخالفة للاشياء اي رجية فالظاهر عنده
ان تلك الصور اعراض وكيفيات نفسانية قائمة بمحال جزئية هي النفس فيكون القول
بان الاشياء موجودة في الذهن تجوزا عنده بناء على حصول صورها واشباحها في الذهن
قوله اما جسمية او نوعية ليس المراد به الترديد كما توهم بل المراد هو تقسيم الصورة اي صورة الجوهر
الحال في الجوهر الآخر الى صورة جسمية وصورة نوعية واما الصورة الشخصية فهي ليست
بجوهر ولو سلم انها جوهر فيمكن ادراجها في الصورة النوعية وقوله اما مطلق ناظر الى قوله
اما جسمية وقوله او نوع منه ناظر الى قوله او نوعية قوله ويتجه عليه الخ ولعل الغرض ههنا
هو حصر ما ثبت وجوده عندهم قوله لا يتقوم بجزئين فمنع الجواز ان يتقوم التأليف بمجموع
الجزئين معا لا بكل منهما فلا يلزم قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير الا ان يقصد القاضي ههنا
الالزام على اصحابنا قوله وليس ذلك نزاع لفظي هذا مبني على ان في كلمة ليس ضمير
الشان وقد قد كما توهمه الآمدي اي توهم الآمدي ان النزاع لفظي قوله ولا يخفى عليك
ما في هذا الكلام من التعسف اما اولا فلانه قد ذكرنا ان القاضي قد ذهب الى
ما ذهب اليه الجمهور لا الى الثاني ~~توجيه هذا التعسف اما اولا فلانه قد ذكرنا ان القاضي~~
لا يقال الذي ذهب اليه القاضي هو ان لكل جزء تأليفا على حدة قائما به لا بالمجموع فيكون
ثمة تأليفات متعددة بتعدد الاجزاء وهو ما ذكر ههنا والذي ذهب اليه الجمهور هو ان
للمجموع تأليفا واحدا قائما به لا بكل جزء من الاجزاء وهو ما ذكر ههنا لانا نقول مذهب
الجمهور ايضا هو ذلك المذكور اولا كما يشعر به قوله على اصول اصحابنا وكما صرح به في شرح
المقاصد واما ثانيا فلان كون الجمهور ذاهبين الى الاول لا يقتضي ان يقولوا الجسم هو مجموع

الجزئين

الجزئين وكذا كون القاضي ذاهبا الى الثاني لا يقتضي ان يحكم ان كل منهما جسم فانه لم لا يجوز ان
يعكس القضية هناك واما ثالثا فالظاهر ان ذلك النزاع لفظي فان لفظ الجسم (ثابت) في كل جزء من
تلك الاجزاء عند القاضي لا عند الجمهور غاية ما في الباب ان هناك نزاعا معنويا ايضا
وقد يتوهم ان كلمة هذا في قوله ما في هذا الكلام من التعسف اشارة الى قوله والقاضي
الى الثاني فحكم به والحق ما ذكرناه سابقا فتأمل قوله باتفاق المتكلمين هذا هو المنقول عن
الآمدي والذي نقل عن الامام هو ان الاشعري كان ينكر ان يكون للجوهر الفرد شكل واكثر
المعتزلة كانوا يثبتون ذلك كذا في شرح المقاصد قوله فان احد هو النهاية الى قوله فيكون
لا محالة هناك جزءان هذا الكلام يدل على ان ما له حد ونهاية فهو منقسم سواء احاطت به تلك النهاية
او لم تحط لا يقال نهاية الشيء خارجة عنه فلا يلزم من ثبوت النهاية انقسام الشيء الذي
هو ذو النهاية لانا نقول ان كان وضع تلك النهاية مغاير الوضع ذلك الشيء يلزم ان يكون
هناك جزءان فيلزم الانقسام لا محالة فانه لا يجوز عندنا ان يكون تلك النهاية عرضا له
وضع مستقل بل ان كان فانما يكون جوهرا اذ الوضع على خلاف ما ذهب اليه الحكماء وان لم يكن
وضع تلك النهاية مغاير الوضع ذلك الشيء لم يكن هناك نهاية ولا شكل وهو المطلوب
قوله من المساحة يقال مسحت الارض مساحة اي ذرعتها قوله لان الشكل
الكري وساير المضلعات لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج فيه بحث لما سيأتي في الآليات(?)
في مقصد علمه ثم ان المسدسات اذا انضم بعضها الى بعض لا يقع بينها فرج اصلا وكذا المثلثات
فالصحيح قوله ان ساير المضلعات لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج ويمكن ان يقال لما كان جميع
افراد الجوهر الفرد كانت بحيث اذا انضم بعضها الى بعض لا يقع فرج اصلا كذلك
جميع افراد جنس المربع يكون بحيث اذا انضم بعضها الى بعض لا يقع بينها فرج اصلا بخلاف
ساير المضلعات فان المسدس مثلا لا بد ان يكون افراده متساوية في المقادير حتى لا يقع
بينها فرج اذ لو لم تكن متساوية المقادير يجب ان يقع بينها فرج وكذا الحال في المثلث
فقوله لا يتأتى فيها ذلك الخ اي لا يتأتى فيها بحسب جميع افرادها ذلك الا بفرج في بعض
الافراد وهي الافراد الغير المتساوية قوله لان له نهاية اي حدا له وان لم يكن محيطا به

حقيقته

بينهما

حذام

كما هو الظاهر اذ هو لا يلايم قوله فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان تحيط به النهاية **قوله** وفيه فصول

اي فصلان على ما سيجيء **قوله** وهو فيه عطف تفسيري لقوله في حد فانه لا يجزم بكون التعريف

المذكور رسما مركبا من الذاتيات فقط **قوله** لاثار ما هي من الاجسام الاثار رتبا دل

آثار البسايط العنصرية او الفلكية واثار المركبات ايضا على ما سيجيء وتفصيله ان شاء الله تعالى

وضمير هي راجع الى الطبيعة وضمير فيه راجع الى ما وكلمة من بيان له **قوله** ولما لم يتبين بعده

بهذا التتمة الاعتذار المذكور لذلك البعض وقوله ليس كذلك اي ليس مركبا من السطوح المركبة

من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة وقوله فتامل اشارة الى ضعف هذا الاعتذار المذكور

فانه خلط مذهب المعتزلة بمذهب الحكماء الذي نحن بصدد بيانه **قوله** قلنا لا بأس بذلك

قيل فيه التزام صدق تعريف الكل على الجزء المباين وفيه ما فيه **اجيب** بان مراد الشارح

سوان التعريف للصورة الجسمية لا للجسم المركب فصدق التعريف عليها لا يضر فان قيل فصدق

التعريف على الكل بجزئه **اجيب** بان التنوين للوحدة فالمراد جوهر واحد قابل للابعاد والكل

فلا يصدق التعريف على المركب وفيه نظر فانه لما كان مركبا تركيبا حقيقيا لا اعتباريا كان بحيث

يطلق عليه اسم الواحد اطلاقا حقيقيا لا مجازيا فالحق ان يجاب بان كون الجسم قابلا للابعاد

انما هو بواسطة الصورة الجسمية والمتبادر من التعريف ان يكون قابلا للابعاد لا بواسطة **قوله**

فيكون الوهم الذي هو محل للجسم التعليمي لا كون الوهم محلا للجسم التعليمي ممنوع بل لذلك هو ما كان محلا للوهم المجرد

ايضا اعني مقدم البطن الاخير من الدماغ واما كون حلول الوهم في ذلك المحل سريانيا فمم ايضا

قوله فيلزم امتناع تعقل كنه انواع الجوهر لكن اللازم باطل اذ لا يمتنع تعقل كنه انواع

الجوهر اصلا واما القول بان تعقل كنه الحقايق متعسر او متعذر فذلك لعدم التمييز بين الذاتيات

والعرضيات فلو فرضنا حصول جميع الذاتيات في الذهن لم يعلم كونها ذاتيات

او عرضيات اصلا لا لان اجزاءها غير متناهية ثم يمنع بطلان اللازم الذي هو امتناع

تعقل كنه انواع الجوهر بناء على ذلك القول على امتناع تعقل كنه الحقايق مسلم عند القائل

بالتعسر او التعذر **قوله** لما مر ذلك في الوجود العدم وهو ما مر من ان الوجود ليس جنسا لما تحته من

الموجودات والا يلزم التسلسل في الفصول الموجبة الى تمام الجواب هناك **قوله** والاجناس

والاجناس العالية البسيطة لا كون الاجناس العالية بسيطة انما هو بناء على عدم تركبها من امرين

متساويين كما لا يخفى **قوله** لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى فرضنا ان النسبة

لا بد ممنوع بل هو منقوض ايضا بالامكان الذي هو نسبة بين الماهية والوجود مع

ان الامكان كان مقدما على الحاجة المتقدمة على التاثير المتقدم على الوجود كما قرر

بهذا ويمكن ان يقال القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى باعتبار وجودها وان كانت

علة لها باعتبار ذاتها من حيث هي هي فتامل **قوله** وتصور الفصل هو تحصيل صورة

المبهم نوعا اي تصور الفصل لا وحده بل تصور منضما الى الجنس الذي هو المبهم على

ما يدل عليه السياق **قوله** فان الادراك غذاء للروح فكما ان البدن عند تربيته

بالاغذية اللطيفة يكون بحيث يتقوى على الهضم فيقدر على هضم ما هو اثقل من الاغذية

شيئا فشيئا كذلك الروح عند تربيته بالعلوم السهلة الحصول كان بحيث يتقوى على ادراك

ما هو اصعب من العلوم شيئا فشيئا **قوله** فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي

والجسم التعليمي فهذا المفهوم معنى مجازي للجسم او معنى حقيقي له فيكون لفظا مشتركا بين المعاني الثلثة

بحيث ان احد هذه المعاني مشترك كما بين المعنيين الآخرين **قوله** وانها مناط الجسمية فيه تنبيه بكونه

على ان الابعاد المذكورة ذاتيات للجسم وان هذا التعريف حد مركب من الذاتيات

عند المعترض لا الا انه قد ذكر في شرح المقاصد انه لا نزاع لهم في ان هذا ليس بحد بل هو رسم

بالخاصة وقد ذكر فيه ان الوجه الاول من هذين الوجهين يفيد عدم شمول هذه الابعاد

لجميع افراد الجسم والوجه الثاني منهما يفيد عدم لزومها لماهية الجسم وايا ما كان فلم تكن هي صالحة

لتعريف الجسم والظاهر ان الوجه الاول كان بحيث يفيد عدم اللزوم وعدم الشمول معا

قوله لما في الكرة وان السطح لازم للمعترض لا ان يمنعوا عدم وجود الخط بالفعل في الكرة

وان يمنعوا ايضا عدم وجود السطح بالفعل في الجسم الممتد في الجهات الى غير النهاية بناء على

ان الجسم كان مركبا من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة **قوله** فلا يكون

الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية لا **قيل** المراد مطلق الابعاد والموجودة بالفعل

وهذا لازم للشمعة واما الزوال فقد كان لخصوصيات الابعاد فالتعريف المذكور لا يكون رسما

ظاهره

وان لم يكن صالحا لان يكون حدا قوله فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن لا فيها بذا يكون
الطول والعرض والعمق عندهم راجعة الى نفس الجواهر الفردة فصلح ان يكون التعريف المذكور
حدا على اصطلاح المنطق قوله والنزاع لفظي اي النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظي
كما ذكره الشارح واما اختلاف المعتزلة في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة الغير المتناهية
او من الستة منها او من الاربعة او غير ذلك فالظاهر انه نزاع معنوي فيما بينهم بعد اتفاقهم
في الحد المذكور واما النزاع فيما قاله الصالحية او ما قال بعض الكرامية او ما قاله الشام
فذو نظر على ما لا يخفى قوله خلافا للنظام فكل جسم عنده مركب من الجواهر الفردة الغير المتناهية
كل واحد منها جوهر مركب من عرضين او اكثر فيكون الاعراض الموجودة بالفعل في الجسم اكثر
عددا من تلك الجواهر الغير المتناهية عنده قوله بل يحتاجا الى امر يتقوم بذاته اما اذا كان بعض
الاجزاء قائما بذاته والبعض الآخر غير قائم بذاته كاجزاء السرير اعني المادة والصورة مثلا
فالتركيب منها جائز عندهم قوله وزيفه الآمدي الخ تزييف الآمدي انما يتوجه اذا كان
الاستدلال المذكور استدلالا على ما هو المفروض آنفا لا تنبيها على ما هو المفروض سابقا قوله
فيكون اعراضا مجتمعة هذا غير لازم مما ذكر من الدليل فان اللازم منه هو ان يكون الاجسام
مركبة من الجواهر والاعراض محالا ان يكون مركبة من الاعراض المجتمعة فقط كما هو المدعى عندهما
قوله كالاشاعرة قاطبة الخ سيجيء في موقف الالهيات ان مذهب الاشعري هو ان
الجواهر الفردة متخالفة الحقائق رح ان كل جوهر فرد يخالف الآخر بالحقيقة ولعل
المراد بالاشاعرة غير الاشعري نفسه فهم كانوا يخالفون الاشعري في مذهبه قوله عن جعل
الاعراض داخلة في حقيقة الجسمية ولعلهم الخ عن متعلقة بقوله لا محيص اي لا محيص لهم عن
جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسمية ولعلهم كانوا يقولون ان تلك الاعراض شروط
او علل موجبة لتمايز تلك الاجسام المتخالفة بالعوارض كما في الاصناف لا بالذاتيات
كما في الانواع فتامل قوله ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف الخ القسمة الوهمية يكون متعلقة
بشيء له صورة في الخيال وله امتداد ما في الخيال ايضا بحيث يحكم الوهم بامتياز طرف عن طرف
آخر من ذلك الشيء واما القسمة العقلية فقد يكون متعلقة بشيء متصور بوجه كلي بحيث

يحكم العقل بامتياز طرف عن طرف آخر لذلك الشيء حكما مطابقا للواقع فاذا لا امتداد له اصلا
لا يمكن للعقل ولا للوهم ان يفرض هناك شيئا غير شيء فرضا مطابقا للواقع بذاته
ويجيء كلام الشارح في الفرق بينهما ان شاء الله تعالى نعم يمكن للعقل فرض المحال
لكن لا كلام فيه فتامل قوله ينتهي الى ان ينمحق اي ينمحي من الجوهر ان الجسم بالانقسام
يكون بحيث ينتهي الى ان ينعدم منه الامتدادات الثلث فلم يبق له امتداد اصلا
فيصير جزءا لا يتجزى وهو المراد من الهيولى عند افلاطون دون الهيولى المتعارفة اذ هو
لم يقل بها على ما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله فهذه احتمالات سبعة الخ الثلثة
الاول منها ظاهرة والاربعة الاخيرة منها هي التي ذكرها بقوله او مختلطة منها وهي حاصلة
من اختلاط الاثنين من الثلثة المذكورة او من اختلاط مجموعها قوله الا ان الستة
منها لم يذهب اليها احد واما الاحتمال الاول منها فهو مذهب خامس ذهب اليه ذيمقراطيس
كما مر آنفا قوله الاول لو كانت المسافة هذا الوجه على تقدير تمامه يدل على امتناع
تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ولو في جهة واحدة فقط من الجهات الثلث فتدبر
قوله ولم يلحق السريع البطيء واما لم يلحق المتحرك الساكن مع ان الواقع خلافه اذ
لم يلحق متحرك ساكنا اصلا فضلا عن ان يلحق ذلك المتحرك متحركا آخر وان كان بطيئا وذلك
لان المقصود ههنا هو ايراد لازم آخر باطل فلو قال لم يلحق المتحرك الساكن لكان
هذا اللازم مندرجا في اللازم الاول فلم يحصل المقصود منه قوله كذلك الزمان
المتناهي يشتمل على اجزاء غير متناهية بناء على القول بتتالي الآنات المتجزئة مطابقة
ايضا كما لا يخفى قوله غير سار في محلها لان النقطة مثلا عارضة للخط من حيث
انتهاؤه في جهة لا من حيث هو هو فلا يلزم من انقسامه انقسامها وقس عليها الخط بالنسبة
الى السطح والسطح بالنسبة الى الجسم التعليمي قوله هو ان الزاوية الحادثة حادثة من خطين
الدائرة الحدبة بالنسبة الى الثلث وذكر في الصحاح ان الحدب ما ارتفع من الارض والحدبة
التي في الظهر يعني اذا فرض دائرة يماس حدبتها خطا مستقيما بنقطة في وسط هذا الخط
فيحدث هناك زاويتان حادتان ولا شك ان كل واحدة منهما تكون اصغر من كل حادة

مستقيمة الضلعين اذا فرض تساويهما في الضلعين والوتر جميعا وقوله لانها اصغر من
جميع الحوادث اذ لا اشكال الحادة الحادثة من حدبة الدايرة الكبرى مع الخط المستقيم
اصغر من الحادة الحادثة من حدبة الدايرة الصغرى مع ذلك الخط المستقيم ايضا فان
احد ضلعي الحادة الاولى يكون بين ضلعي الحادة الثانية فيكون وتر الثانية اطول من
وتر الاولى كما يشهد له التخيل الصحيح قوله والا كانت منطبقة عليها اي والا كان
وضعهما واحدا بحيث لا يتمايز ان في الاشارة الحسية اصلا قوله فلا بد ان يكون بين
النقطتين خط ويكون هذا الخط مستقيما ان كانت النقطتان على السطح المستوي وخطا
مستديرا ان كانت النقطتان على الكرة قوله لانا نقول المماسة لهذا اختيار للشق
الاول ومنع للملازمة فلو كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وقوله لكنها باقية
في زمان حركة الدحرجة ولعل السر في ذلك هو ان حركة الكرة المذكورة على السطح المذكور
كانت مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة معا فباعتبار الحركة المستديرة يتصور
ان يبقى المماسة على نقطة واحدة من السطح زمانا وباعتبار الحركة المستقيمة يتصور ان تزول
تلك المماسة بحيث لا تبقى هناك هذا ولكن بقي ان يقال انك قد قررت انه لا بد ان يكون
بين النقطتين خط فحركة الكرة على هذا الخط اما ان تكون لا بالمماسة وهو باطل لانه خلاف
المفروض واما ان تكون بالمماسة وهذه المماسة لا يتصور ان تكون على النقطة الاولى
او على النقطة الثانية اذ المفروض هو ان يكون الحركة على الخط فيما بين النقطتين فتعين
ان المماسة كانت على نقطة متوسطة بينهما فيلزم ما ذكر من انه خلاف المفروض انه
ينتقل الكلام الى تلك المتوسطة فتامل قوله فكيف يتصور حركة خط عرضي لا يخفى ان الخط
العرضي لا يتحرك بدون الجسم لكن حركته بتبعية الجسم الذي هو فيه كانت كافية في الاستدلال المذكور
قوله بل فرضا ايضا وانما المعتبر هو امكان فرض الانقسام دون فرض الانقسام بالفعل
كما مر قوله وكذا اذا انضم اليها رابع وخامس فيه بحث اذ لم لا يجوز التداخل بين اثنين او
ثلثة ولا يجوز بين اربعة او خمسة ولعل المقصود من ايراد هذا الكلام هو التنبيه دون
الاستدلال فالمنع ههنا لا يجدي كثير نفع قوله ان الملاقي من احد الجزئين كله من بها

تبعيضية قوله اي كونه في احد الجزئين حاصل اما قبل الحركة قيل لم لا يجوز ان يكون
هو على الجزء الاول حال الحركة بان يكون مماسة عليه باقية زمانا تاما حال حركته عليه كما
في حركة الكرة على النقطة الكاينة في السطح واجيب بان ذلك لا يجري في الجزء اذ هو حال
الحركة لو لم يكن زايلا بتمامه عن الجزء الاول يلزم انقسامه او عدم حركته حال حركته
قوله لانهما يتقيان من وقف دفو فاي لا نم انهما يلتقيان في الوسط بحيث يكون ذلك
الوسط على ملتقى منهما لم لا يجوز ان يقف كل منهما على جزء ثان من الطرفين بناء على ان الكلام
لا يبعد ان يمنعهما لكونه في غاية الصغر فيمنعهما عن التلاقي والانصاف ان مثل هذا المنع
يعد من المكابرة قوله لزم التفكك انقسام الرحى لانه مع انه لم يلزم التفكك ح
اصلا فعلى هذا لم لا يجوز ان يتحرك الرحى ولا يتحرك قطبه اصلا وتتحرك الدايرة القطبية
منه تارة وتسكن اخرى فتري حركتها ابطأ من حركة الدايرة الطوقية ويكون ذلك
بواسطة استعدادات وشرايط مختلفة ومع ذلك لم يلزم تفكك الرحى اصلا وهذا
ليس ما بعد من القول باستمرار حركة الدحرجة زمانا على نقطة واحدة كما مر وكذا الكلام
في ساير الصور الست فتامل وقوله ولو كانت الرحى هذا متعلق بقوله لزم التفكك
وقوله ثم التصادق مرفوع عطف على التفكك المذكور قوله متصلا به فلم يكون
وقوله كذلك اي على الاستقامة متعلق بقوله فلا يكون متصلا به قوله طرفه الآخر اي
الطرف الآخر للحبل وقوله يوتد الوتر ههنا خشبة او حديدة معترضة في حلق وسط
البئر وقوله مع كلاب هو بضم الكاف وتشديد اللام يقال له بالتركي چنگل
قوله السادسة جزء قد عبر عن هذا الجزء ههنا بز مثلا وهو قد تحرك ههنا حركتين
ذاتية وعرضية كما يذكر وقوله اي تحرك ز يعني ان الجار مع المجرور هو قوله الى ه
متعلق بقوله تحرك ز وان قوله وكان مقابلا لا يكون جملة معترضة او حالية واقعة
بين القولين المذكورين قوله وان وتر الزاوية القايمة اطول لا يخفى ان هذا المربع
له زوايا اربع كل واحد منها يكون زاوية قايمة بحيث يحيط بها ضلعان كل من الضلعين
مركب من اربعة اجزاء لا تتجزى والقطر المذكور يكون وترا لها وقوله لان مربعه مساو

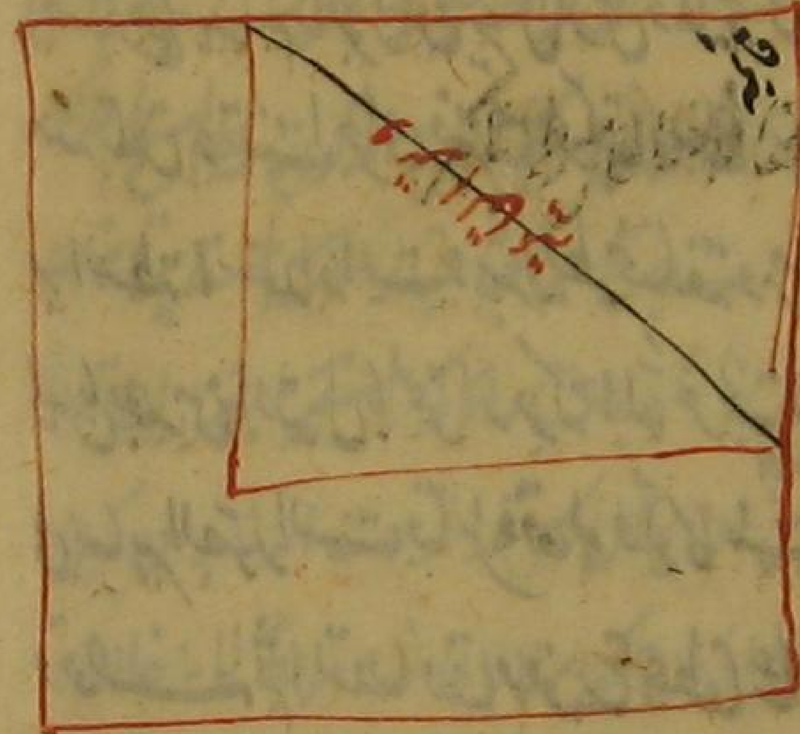
وصل له

المذكور م

مما يمنع على ... ان تحصل الكرة ... حركتين ... تلك الحركة على ذلك المذكور م

القايمة

مرتبعيها اى لان مربع وتر القايمة مساو لمجموع مربعي ضلعي تلك الزاوية يعني ان وتر القايمة اذا جعلناه قايما على طرف خط مثله كان هناك مربع متساوي الاضلاع وكذلك كل واحد من ضلعي القايمة اذا جعلناه قايما على طرف خط آخر مساو له وتحرك قايما من ذلك الطرف منتهيا الى الطرف الآخر ارتسم هناك مربعان كل منهما متساوي الاضلاع ويكون كل واحد منهما نصف المربع الاول المرتسم من وتر القايمة فمجموعهما يكون مساويا له جزما قوله والزاوية العظمى وهي القايمة التي كانت هي احدى زوايا المربع المذكور وقوله يوترها الضلع الاطول فهذا الضلع هو وتر تلك القايمة وهو هنا الخط الذي يحدث عند طرفيه الزاويتان الحادتان الداخلتان في ذلك المثلث كما ذكره وان اشكل عليك الامر فانظر الى هذا الشكل



يظهر لك مربعان بحيث يكون الاصغر منهما داخلا في سطح الاكبر وقد فرضنا ان يكون الخطوط الحمر هناك هي الاضلاع المحيطة للمربعين والخط الاسود هو وتر القايمة في المربع الاصغر ويكون المربع الاكبر مرتسما من هذا الوتر فيكون هذا الوتر مساويا لكل واحد من اضلاع المربع الاكبر ويكون المربع الاصغر مرتسما من احد ضلعي القايمة المذكورين فيكون هذا المربع نصفا للمربع الاكبر قوله ومساواة القطر لهما معا باطل لان مجموع الضلعين معا لو جعل خطا مستقيما ثم جعل طرفاه مقارنا لطرفي القطر المذكور يلزم ان يكون هو مع القطر المذكور خطان مستقيمان متوازيان فلم يتصور ان يكون هناك زاوية ولا وتر اصلا قوله مثلث قايم الزاوية له قوله قايم مضاف الى الزاوية ومرفوع على انه صفة مثلث واما الزاويتان الاخريان له فهما حادتان كما مر قوله فالوتر جذر مائتين جذر الشيء اصله وعشرة في حساب الضرب جذر مائة كذا في الصحاح يعني انك اذا ضربت عددا في نفسه فالمبلغ الحاصل من الضرب هو المجذور وذلك العدد هو جذر

آخر مساو له وتحرك قايما من ذلك الطرف منتهيا الى الطرف الآخر

ذلك المبلغ ثم ان الوتر الذي عبّر كونه وتر القايمة المثلث المذكور لا بد ان يكون جذرا للمائتين وان يكون اكثر من اربعة عشر جزءا وثمن جزء الى ربع جزء قوله كلما ينحط من هذا الضلع شيء يخرج عن ذلك الضلع شيء لفظ شيء في الموضعين قد وقع في اكثر النسخ مرفوعا بدون الباء الجارة وفي بعض النسخ قد وقع مجرورا بالباء الجارة ففي النسخة الاولى اريد بالشيء في الموضعين ما هو طرف من الوتر وهو راسه فقول الشارح عن شيء من هذا الضلع اراد به بيان حاصل المعنى ولم يرد بالشيء معناه ما اراد به المصنف وعلى النسخة الثانية اريد بالشيء الاول شيء من الضلع المنصوب فقوله بشيء اي بمقدار من الضلع المنصوب واريد بالشيء الثاني شيء من الضلع الفاضل على الضلع الاسفل فقوله بشيء اي بمقدار من الضلع الذي فضل على الضلع الاسفل واما لفظ الشيء في قوله عن ذلك الضلع بشيء فهو بالباء الجارة فيما وجدنا من النسخ وقوله لمجموع الضلعين وهما الضلع المنصوب والضلع الاسفل بدون اعتبار الضلع الفاضل المساوي للضلع الاسفل فرضا قوله والاظهر في ترديد هذا الوجه انما كان اظهر لانه اقصر عبارة واوضحها واقل ترديدا واقساما قوله مانع له هذا المانع الذي كان يمنع عن القسمة الانفكاكية قد يكون بحيث يمتنع بسببه تلك القسمة كالصورة النوعية للافلاك وكالصورة في الاجسام الذي يمتنع تطبيق او في الجواهر الفردة وقد يكون بحيث بسببه تلك القسمة بل قد يعسر كما في الاجسام العنصرية واما فقد الآلة فهو يحتمل الوجهين اعني ان يكون هو سببا لامتناع القسمة الانفكاكية او سببا لعسرها قوله حتى اذا زال هذا قيد للمنفي في قوله لم ينفصل في الخارج وليس بقيد للنفي كما يتوهم فتامل وقوله مع حصول الآخر اى عند حصول الآخر قوله كون الكم هذا منصوب على انه مفعول اثبتوا وههنا بحث وهو انهم قد ذكروا لاثبات الهيولى في نحو الشمعة ان انفعال الشمعة مثلا وتبدل اشكالها انما يكون بانتقال اجزائها من سمت الى سمت وهذا انما يكون بالاتصال والانفصال فعلى هذا يلزم تبدل الصورة الجسمية ايضا وقد اوردنا في مباحث الكم هذا البحث اولا ومنشأ في قضية الشمعة مذكور في بعض الكتب الحكمية صريحا ما هو المشهور قوله والاقرب في نفسها لا وجه لها

منهم

ولا كثرة ولا متصلة ولا منفصلة لكن يعني ان الهيولى تكون واحدة بوحدة الصورة
وكثيرة بكثرتها ومتصلة باتصالها ومنفصلة بانفصالها ومعناه ان الصورة تكون
واسطة في عروض هذه الاحوال للهيولى بحيث يكون هذه الاحوال عارضة للصورة
اولا وبالذات وللهيولى ثانيا وبالعرض وليس شيء من هذه الاحوال عروضان متغايران
يكون احدهما للهيولى والآخر للصورة بل كان هناك عروض واحد يكون للصورة اولاً
وللهيولى ثانيا على ما ذكرنا آنفا ثم كانت الهيولى واسطة في ثبوت هذه الاحوال للمحل
الحقيقي الذي هو الصورة ثم لا يذهب عليك ان الوحدة والاتصال هما لازمان لوجوده
الصورة قبل انقسام الجسم المتصل وان الكثرة والانفصال هما لازمان لوجودها بعد انقسام
الجسم المذكور واما الوجود والتشخص فما يكونان عارضين للهيولى بدون واسطة في العروض
اصلا وان كان هناك واسطة في الثبوت وكذا العرض للصورة وجود آخر وتشخص آخر
بدون واسطة في العروض اصلا وان كان هناك واسطة في الثبوت ايضا فعلى
هذا لا يلزم من تبدل وجودات الصور وتشخصاتها تبدل وجود الهيولى وتشخصها
اذ المفروض ان الاحوال المذكورة اعني الوحدة واخواتها لازمة لوجود الصورة وعارضة
لها اولا وبالذات بخلاف الهيولى كما ذكرنا فح لا يلزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى
هذا هو الكلام اللايق بما هو المختار عندهم د قوله لا فعل لها الفعل ههنا هو ما يقابل
القوة لا ما هو بمعنى التاثير كما يتوهم قوله لا يتغير اشكالها ومقاديرها اي لا يتبدل اشكالها
ومقاديرها واما تغاير اشكالها واختلافها كرية او غير كرية او اختلاف مقاديرها صغرا
وكبرا ففيه تردد بينهم قوله من ان تلك الاجسام المفردة متوافقة في الماهية النوعية
يعني ان تلك الاجسام المفردة في الجسم المتشابه الاجزاء كالماء كانت متوافقة في الماهية
النوعية عند هذا القائل لا في ساير الاجسام المركبة مطلقا كالمعادن فان تلك الاجسام
المفردة في الجسم تكون ههنا متخالفة الماهية عنده ايضا قوله قد يكون تشخص الجزء المفرد
الذي لم ينفك انفكاكه بعد قوله واذا لم يكن لازما امكن الانفصال فيه بحث فانه لو سلم
انه لم يكن لازما للماهية من حيث هي لكنه لازم للوجود الخارجي فاذا طرأ الانفصال

على فرد منها كان ذلك الفرد فانيا البتة فلا يصح قوله وذلك كاف في اثبات المطلوب فتامل ه
قوله من ان آخر ما ينحل اليه الاجسام اي الاجسام المركبة قوله انه يلزم من ذلك
اي يلزم من كون الجوهر المتصل حقيقة الجسم ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية لكن
يتوجه عليه انه يجوز ان يكون الاتصال والوحدة ونحوهما امورا ثابتة للكم المسمى بالجسم التعليمي
اولا وبالذات وللجوهر المتصل ثانيا وبالعرض فلم يلزم من ذلك ان يكون التفريق ه
اعداما للجسم بالكلية فان هذه الامور لازمة لوجود الجسم التعليمي لا لوجود الجوهر المتصل كما زعم
ثم انه يمكن توجيه هذه المناقشة على ما يذكر فيما بعد ايضا من قوله وكيف يكون الواحد بالتشخص
واحدا تارة الخ وعلى ما يذكر بعد ذلك ايضا من قوله ولا شك ان الجوهر المتصل الوحداني ليس
باقيا الخ قوله وههنا سؤال الخ ولعل هذا السؤال جعل نقضا اجماليا باستلزام الدليل المذكور
محالا وذلك المحال هو اجتماع المتنافيين كما بينه قوله فالصورة الجسمية ح مثل لها فكيف كل
فيها وجه عدم حلولها فيها سواء انه ح يلزم اجتماع المثلين او الترجيح بلا مرجح وكلاهما محالان
ويمكن منع لزوم شيء من هذين المحالين فان مشاركة الهيولى والصورة في امر عرضي
وهو ان تكون كل منهما جوهرا ممتدا في الجهات لا تقتضي تماثلهما في الحقيقة حتى يلزم ح
اجتماع المثلين او الترجيح بلا مرجح وقوله لانا مثلها هو في حيز المنع ايضا كما لا يخفى قوله
فان تحيز الشيء بالتبع قد يكون باعتبار حلوله فيه وهذا كما قالوا ان قبول الشيء القسمة بالتبع
قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في اللون الحال في السطح وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه كما في
الصورة الجسمية التي كانت محلا للمقدار الذي هو القابل للقسمة بالذات فالصورة
الجسمية تكون قابلة للقسمة بتبعية المقدار الحال فيها ح قوله وقد يقال في نفي الهيولى
بهذا منقوض بكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فانا نعقل الجسم ونحتاج في اثبات
تلك الاجزاء الى البرهان كما لا يخفى قوله كان ذلك لاجل ان هذه حارة الخ الى
المقصود ههنا دعوى الحصر اي لم يكن ذلك الا لاجل ان هذه حارة وتلك باردة الخ
وسيجيء في الجواب منع الحصر ان شاء الله ثم ان قوله هذه حارة الخ اشارة الى
تخالف الجسمين بالصفات العارضة وقوله او هذه لها طبيعة عنصرية الخ اشارة

الغير

الى تحالهما بالصورتين النوعيتين المقارنتين لها الخارجتين عنها قوله بانه لا واسطة
بين الحاجة والغنى الذاتيين ولعل المص اراد بكون الشيء محتاجا لذاته الى المحل ان يكون
ذلك الشيء لذاته مقتضيا لذلك المحل واين اراد بكون الشيء غنيا لذاته عن المحل ان
يكون هو لذاته مقتضيا لعدم الحلول في ذلك المحل فح يتصور ان يكون بين الاحتياج
والغنى واسطة فقوله والمستغنى في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه ممنوع
ايضا في الواسطة التي لم تكن مقتضية لذاتها الحلول ولا عدم الحلول في المحل واما القول
بان الحلول يقتضي الاحتياج الذاتي فممنوع ايضا فتدبر قوله لعدم المخصص وسيجيء
المنع الوارد عليه فيما بعد من قوله وقد يقال جاز ان يقارن الهيولى صورة اى صورة شخصية
مثلا قوله فان قلت جواب عن قوله فلا حاجة في التخصيص له وقوله وايضا جاز له
تتمة لقوله قلنا تلك الاجزاء قوله على اقرب الطرق كالاستقامة مثلا قوله
وما هو الا بالفصل والوصل هذا الحصر ممنوع على ما سيجيء ان شاء الله قوله من ان
القابل لهما لابد ان يكون مقارنا للهيولى يعنى ان القابل لتواردهما جميعا وان كان على سبيل
البدل لابد ان يقارن الهيولى اذ القابل لتواردهما بحسب الحقيقة هو الهيولى دون ذلك
المقارن كما يوهمه ظاهر العبارة نعم يكون فرد من افراد الصورة قابلا للاتصال وحده
وفرد آخر منها قابلا للانفصال وحده وهو الانفصال الآخر قوله لان الصورة
الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهرى في هذا الحصر منع فانه لم لا يجوز ان يكون
الصورة تارة ذات وضع ممتدة في الجهات وتارة اخرى مجردة عن الهيولى غير
ذات وضع ولابد لنفى ذلك من دليل قوله لكانت متناهية ومتشكلة كلاهما ممنوع اذ
لم لا يجوز ان يكون الصورة الجسمية بعد مفارقتها عن الهيولى امرا مجردا غير مشار اليه اصلا
وكذا قوله ومختصة بمادة ممنوع ايضا لابد له من دليل وقوله ففى غير الصورة يتوجه
المنع عليه ايضا بما ذكرنا آنفا قوله فان الافلاك الخارجة اى الخارجة المركز
عن مركز العالم على ما سيجيء تفصيله باذن الله تع قوله وكذا الكلام في ساير الاجسام
البسيطة لكن هذا اشارة الى ان كل واحد من الافلاك الكلية جسم بسيط يعنى انه لم يكن مركبا

من الاجسام المختلفة الطبائع نعم كان مركبا من اجسام هي اجزاء بالفعل مثل الافلاك
الخارجة المركز او التداوير او المتممات لكنها لم تكن مختلفة الطبائع جميعا اذ المتممات
ليس لها صور مغايرة لصورة الفلك الكلى على ما سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى قوله
فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية الحصر ممنوع لم لا يجوز ان يكون الصورة الجسمية
لذاتها مقتضية لمجموع عالم الاجسام شكلا معينا ومقدارا معينا ومع ذلك يكون هناك
امر آخر مقارن للصورة الجسمية حال كونها مجردة عن الهيولى ويكون ذلك الامر سببا
للكلية والجزئية فان قيل فح يكون الصورة قابلة لشكل آخر وذلك بالفصل
والوصل فيلزم جواز كون الصورة قابلة للفصل والوصل بدون الهيولى وهو باطل
قلنا ممنوع فان ذلك الامر لازم لوجود الصورة المجردة بعد تجردها وان لم يكن لازما
بدون الهيولى وهو باطل قلنا ممنوع فان ذلك الامر لازم لا زما هيته كامر قوله
فليس يلزم من استناد الشكل له لا يقال كلما كان قابلا للانفعال وتبدل الاشكال
فهو قابل للاتصال والانفصال بالفعل كما في الشمعة مثلا لانا نقول لا نم ان تبدل الاشكال
لا يكون الا بالانفصال فان ذلك محل النزاع بعد ولا يقال ايضا كلما كان قابلا للانفعال
المذكور فهو يمكن ان يكون قابلا للاتصال والانفصال وان لم يكن قابلا لهما بالفعل لكن
هذا الامكان ممنوع ايضا قوله عن هذا الذى قلنا اى قوله لانا نقول له قوله
وقد عرفت جوابه وقد عرفت ايضا في هذا الجواب من انه لا واسطة بين
الاحتياج الذاتى الى المحل والغنى الذاتى عنه وقد عرفت ايضا ما ذكرنا في توجيه
كلام المص قوله نفرض الكل تفارقه صورته المراد من الكل هنا المجموع المركب
من الهيولى والصورة وقوله صورته هذه الاضافة من قبيل اضافة الجزء
الى الكل ومعنى مفارقة الصورة عن الكل هو ان تبقى الصورة بدون الكل فتكون
مجردة عن الهيولى وقوله قبل التجزية وبعدها متعلق بقوله يفارقه ثم ان امكان
وقوع هذا المجموع الذى فرضتم ممنوع في هوية الصورة التي فرض كونها مجردة
عن الهيولى لابد لاثباته من دليل قوله فلا يكون علة للمعية لم لا يجوز ان يكون

علة للمعية لا لذاتها بل بشرط خارج عن ذاتها منضم اليها فلا يلزم التحكم واما عدم كونها قابلا
وفاعلا معا فقد عرفت ما فيه قوله ويتجه على هذه العبارة انه يلزم ح كون الهيولى علة
للصورة اذ المحتاج اليه لا بد ان يكون علة للمحتاج فان معنى العلة ههنا ما يحتاج اليه
الشيء في وجوده في نفسه لكن الصورة لم تكن محتاجة في وجودها في نفسها الى المحل الذي هو الهيولى
والا لزم ان يكون الصورة عرضا لا جوهرا هف ثم لا يذهب عليك ان مثل هذه المناقشة
يكون متوجها على ما يذكره فيما بعد من قوله وما مع المتأخر متأخر لكنه قال الاولى ان يقال ههنا كذا
ايضا وما مع المتأخر لا يكون علة متقدمة لما هو متقدم على ذلك المتأخر فعليك بالتأمل
في تأويل العبارتين قوله انما يظهر صحته في المعية والتأخر الزمانيين الظاهر ان كون الصورة
مع التناهي والتشكل هو المعية الزمانية وليست هي معية ذاتية كما توهم فان التناهي والتشكل
كيفيتان عارضتان للصورة بواسطة المقدار المتأخر عن الصورة ذاتا فكيف يكونان مع الصورة
معية ذاتية فقوله لا توجد الا مع التناهي والتشكل ممنوع ان اراد بالمعية المعية الذاتية
وغير مفيد ان اراد بها المعية الزمانية اذ المقصود ههنا هو بيان التأخر الذاتي هف ثم انه
لو اريد بالمعية الذاتية ان يكون الشيئان بحيث يكونان معا معلولي علة ثالثة
او يكونا معا علة لمعلول ثالث فان كانا معا محتاجين الى ذلك الامر الثالث فالظاهر ههنا كذا
ان ما مع المتقدم متقدم وما مع المتأخر متأخر بالنسبة الى ذلك الامر الثالث وان كانا
محتاجين الى غير ذلك الامر الثالث فان لم يكن بينهما لزوم في الوجود اصلا او كان اللزوم
من احد الجانبين فقط فالظاهر ههنا كذا انه لا يلزم ان يكون ما مع المتقدم متقدما ولا ان يكون ما مع
المتأخر متأخرا وان كان اللزوم من الجانبين معا فان توقف ذات كل منهما على ذات
الآخر لكن لا توقف تقدم بل توقف معية كتوقف كل من اللبنتين المتساندتين على
الاخرى في الاستناد الواقع بينهما فالظاهر ههنا كذا ان يكون ما مع المتقدم متقدما وما مع
المتأخر متأخرا وان لم يتوقف ذات كل منهما على ذات الآخر بل توقف باعتبار
امر متأخر عن ذاته كتوقف كل من الهيولى والصورة باعتبار البقاء والتشكل فالظاهر
ههنا كذا هو عدم كون ما مع المتقدم متقدما وما مع المتأخر متأخرا فلذا منع الشارح ههنا

تا مع المتأخر فان قيل ههنا احتمالان آخران هما ان يكون الشيئان معا معلولين
لعلتين اخريين او يكونا معا علتين لمعلولين آخرين ويكون بينهما تلازم ذاتي بوجه من
الوجوه قلنا لو سلم وجود هذين الاحتمالين فانا نمنع ههنا كذا ايضا ان يكون ما مع المتقدم
متقدما وما مع المتأخر متأخرا فتأمل والله الموفق قوله قلنا الواحد بالشخص لا بد ان
تكون علته الفاعلية واحدة بالشخص لا يقال حركة حجر واحد في مسافة واحدة يمكن
ان تكون مستمرة الى وسط المسافة بمحرك ثم الى آخرها بمحرك آخر فهذه الحركات معلولة
واحدة بالشخص مع ان علتها ليست بواحدة بالشخص لانا نقول علة هذه الحركة من
مبدأ المسافة الى منتهاها هو مجموع المحركين المذكورين معا فيكون العلة امرا واحدا بالشخص
ايضا كما لا يخفى قوله فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها اي لا في وجودها في نفسها
والاحتياج على هذا الوجه امر معقول الا يرى الى ان حاجة المزاج الحيواني الى الحياة
تكون في بقائه لا في وجوده في نفسه وذلك لانه اذا فني الحياة لم يبق المزاج اصلا مع ان
الامر بالعكس في الاحتياج في الوجود فان وجود الحياة مشروط بوجود المزاج وقوله
وحاجة الصورة الى الهيولى في تشخصها اي لا في وجودها في نفسها على ما مر والاحتياج
على هذا الوجه ايضا امر معقول الا يرى الى ان الجسم يحتاج الى التناهي في تشكله والى الحيز
في تحيزه والى العوارض المشخصة في بعض تشخصاته ومع ذلك لم يكن محتاجا الى شيء منها في
وجوده في نفسه وان كان كل منها لازما لوجوده فتأمل قوله ولا للمفارق لان نسبته
الى الاجسام كلها على السوية قد منع لم لا يجوز ان يكون هناك امور مفارقة مختلفة الماهيات
ويكون لكل منها نسبة مخصوصة الى جسم مخصوص فح هذا يتصور الاختلاف في تلك اللوازم
قوله اجاب بعضهم عن ذلك اي اجاب عنه بتغيير الدليل وقوله بانا نعلم بداهة
ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء ههنا منع فان الذي نعلمه بداهة هو ان كيفيتي
النار مخالفة لكيفيتي الماء واما المخالفة بين حقيقتيهما بان يكون لكل منهما في ذاته
مقتض للامتياز الذاتي عن الآخر فهو محل النزاع بعد قوله باطل اذ اللازم
ان الاحياز خالية عن الاجسام ثم خلقت الارض بحيث لم يكن هناك محيط والامر كذ

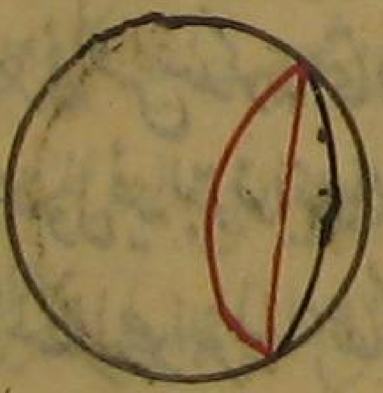
في يلزم ان يكون نسبة الارض الى الاحياز كلها على السواء فلم يتصور ان يكون طالبة للمكان الذي هي فيه **قوله** لان الجزء مايل الى كله ظاهر يدل على ان الكل موجود بالفعل والجزء يميل اليه وهذا باطل اذ الكل انما يحصل بعد وصول الجزء اليه فالمراد ان الاقل يميل الى الاكثر حتى يصل اليه فيحصل الكل او المراد ان الجزء يميل الى الاجتماع حتى يحصل الكل **قوله** ولو فرض انها تقطعت وتفرقت الخ فلو فرض جزء في وسط الاجزاء بحيث يكون ميله الى ساير الاجزاء على السواء لزم ان يكون ذلك الجزء واقفا في موضوعه حتى يجتمع ساير الاجزاء معه او يعرض غلبة بعض الاجزاء على البعض الاخر وايا ما كان فلم يلزم الترجح بلا مرجح **قوله** وقد يجاب الخ هذا الجواب لا يفيد اذا حمل قوله كل جزء من الارض نقضا اجماليا مذكورا بعد ايراد المنع واما اذا جعل سندا للمنع كما هو الظاهر فلا يفيد اذ سواء هذا الجواب يكون الكلام على السند مع انه يمكن ان يقال لانم ان فرض خلو الجسم عن جميع الامور الخارجة عنه يقتضي خلوه في نفس الامر **قوله** فالاخر ليس طبيعيا وعليه منع ظاهر بان يقال لم لا يجوز ان يكون عدم طلب الجزء الاخر لحصوله في احد الجزئين الطبيعيين **قوله** وهو ح ظاهر فيما اذا لم يكونا الخ وفيه ايضا منع اذ يقال لم لا يجوز ان يكون في الجسم البسيط جهتان عقليتان لازمتان لذاته وطبيعته ويكون الجسم باعتبارهما متوجها الى الجزئين الطبيعيين معا فاذا كان الجسم في حاق الوسط منهما يكون معلقا بينهما وهذا مثل ما يقول الحكيم في العقول المجردة من ان لكل عقل اعتبارات عقلية مثل وجوده ووجوبه من علة وامكانه الى غير ذلك فهذه الاعتبارات يكون مقتضيا لمعلولات متعددة **قوله** وان تساوت البسايط كلها فيه فالمكان الطبيعي له الخ لعل هذا الكلام فرضي محض لا تحقيقي مطابق فلم يلزم ان يكون ما سيجيء من انه لا يوجد المعتدل الحقيقي في الاجسام المركبة من العناصر الاربعة ويؤيد ما ذكرنا ما يذكر الشارح من قوله هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض اخر الخ ويحتمل ان يكون هذا الكلام بالنظر الى المركب الذي لا مزاج له ويكون ما سيجيء بالنظر الى المركب الذي له مزاج الا ان قوله وقد يفصل هذه المسالة مشعر بان هذا الكلام عام يتناول المركبات المزاجية وغيرها

قوله في حيز العنصر الوسط اي في وسط حيز العنصر الوسط **قوله** كالشريان والوريد الشريان هو عرق نابض مجوف نابت من القلب والوريد هو عرق مجوف مضاعف غليظ في العنق وهما اثنان في كل عنق وريدان كل منهما اثنان **قوله** لكل جسم شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيه كل جسم اما ان يقتضي تناهي ابعاده او يقتضي لا تناهي ابعاده او لا يقتضي شيئا منهما والمسلم من هذه الاقسام هو الثالث والاولان ممنوعان في الاجسام البسيطة فلم يلزم ان يكون لها اشكال طبيعية كما زعموا واما المركبات فالظاهر انها متنفية للتناهي والتشكل كما في اعضاء الحيوانات واغصان الاشجار بناء على القول بالايجاب لا على القول بالاختيار وقد اعترض الشارح في حاشية شرح التجريد فقال لا يرد عليه ان شكله يتوقف على تناهي الابعاد ولا شك ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته فان قلت هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم قلت وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القايل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو لان الواسطة اذا لم يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته او ما يلزم من ذاته من حيث هو هو ثم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم اخر وهو امر غريب الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عن بعضه فتامل **قوله** وكل جسم سوى الكرة فيه افعال مختلفة قد نقض هذا بالشكل الاهليلجي فانه ليس كرة حقيقية مع انه ليس هناك الا سطح واحد قلنا لانم ذلك بل كان في جانبيه نقطتان ينتهي اليهما ذلك السطح فهناك افعال مختلفة بالنوع وفيه نظر ويرد النقض بالنطاق الذي في صورة حلقة مدورة كما يجيء ويمكن ان يجاب عن النقضين بان في الشكل الاهليلجي طولا غير الاستدارة وفي النطاق المذكور حجما غير الاستدارة ففيهما افعال مختلفة فتامل **قوله** الى قطر الارض

قوله دون الشكل اذ لا يكون [illegible]

كنسبة خمس سبع له قطر الكرة بضم القاف هو الخط المستقيم المار بمركز الكرة واصلا الى
طرفيها وقوله خمس بضم الخاء وكذا قوله سبع بضم السين وقوله ثلث بضم الثاء والذراع
اربعة وعشرون اصبعا وعرض كل اصبع ثلث شعيرات مضمومة بطون بعضها
ببطون بعض قوله تقريبا كانه اشارة الى دفع ما يقال ان هذا الكلام يخالف
لما ذكره آنفا من قوله اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون وقوله بالعرض بفتح العين
والراء المهملتين **قوله** تختص بها اي تختص بها قوله هي كوكب او تدوير اي هي
من الكرة الاخرى بتلك الصورة الاخرى ويجوز التعكيس في ارجاع الضمير المذكور
في قوله تختص بها **قوله** هي كوكب او تدوير اي هذه الكرة الاخرى من كوكب او
تدوير له وقوله فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة له لا يلزم من حصول هذه
النقرة في الفلك ان يكون قابلا للخرق فان مرادهم من ذلك ان يقبل الخرق بعد تحصله
وتكمله في نفسه وما ذكر من النقرة كان معتبرا في تحصله وتكمله في نفسه وقوله متصور
بالصورة الاولى فقط اي متصور بصورة الفلك الاول وهو الفلك الكلي يعني انه لا يكون
للنقرة ولا للمتمم صورة اخرى غير صورة الفلك الاول حتى يلزم اختلاف فعل الطبيعة
الواحدة في المادة الواحدة بل يكون الصورة الاخرى للكوكب وللتدوير او للخارج
المركز لكن لا استحالة في ذلك كما يذكر **قوله** الا الاختلاف المواد وهذا كاختلاف
الهيولى في الافلاك الكلية وكاختلاف المواد في العنصريات المركبة وقوله او لاختلاف
استعدادات مادة واحدة وهذا ظاهر في العنصريات كما هو المشهور فيها ولا يتصور
ذلك في الفلك اي في الفلك الواحد فقط وان كان متصورا في الافلاك المتعددة كما ذكرنا
قوله الى اسباب تعود الى الفواعل الفواعل اما ان يكون متغايرة بالذات
فيتصور وجودها في الافلاك والعناصر ويتصور كونها اسبابا للصور المتعددة ايضا
واما ان يكون متغايرة بالاعتبار فيتصور ايضا وجودها في الافلاك والعناصر
اما في العناصر فظاهر واما في الافلاك فكالعقل التاسع مثلا فان له جهات عقلية واعتبارات
مختلفة بسببها قد اوجد هو العقل العاشر والقمر والتدوير وحامله وخارج المركز

والجوزهر والفلك الكلي للقمر وكذا قد اوجد الصور النوعية لهذه الكرات وقد اوجد الهيولى
والصورة الجسمية هناك ايضا كما ذكروا **قوله** اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب
احديهما الصورة النوعية لهذا الكوكب مثلا والثانية هي الصورة النوعية لمجموع الفلك
الكلي وهي الحالة في مجموع المتممات الحاوية والمحوية وساير الكرات المركوزة في ذلك الفلك
الكلي **قوله** اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه يعني ان المتمم
الحاوي جزء من الفلك الكلي وكذا المتمم المحوي جزء منه وليس شيء منهما وحده صورة نوعية
لم توجد في الآخر ولا لهما صورة نوعية لم توجد في التدوير او الخارج مثلا بل الصورة
النوعية لهما اي للمتممين هي الصورة النوعية للكل وهي السارية في جميع الاجزاء
من حيث هو جميع نعم قد كان لكل من التدوير والخارج صورة نوعية مختصة به
لكن ذلك القدر لا يوجب التركيب الحقيقي المعتبر فيما بينهم كما ان قطرات الماء
يكون مرتكزة في كرة الهواء ومختلطة مع الهواء في كرة الهواء وهذا القدر لا يوجب
تركيب كرة الهواء تركيبا حقيقيا كما لا يخفى **قوله** السطح والخط والنقطة هذا
مثال للمختلف بالنوع لا لغير المختلف بالنوع كما يتوهم وقوله لا يوجب خروج
الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا واما كون الرقة في هذا الطرف والغلظ في ذلك
الطرف وكون النقرة في هذا الطرف دون طرف آخر فسيجيء الكلام عليه
ان شاء الله تعالى **قوله** بل من سطح كرة الدائرة سطح مستدير يحيط به خط مستدير وقد يطلق
الدائرة على السطح المحيط بالكرة مع ان المقصود هاهنا هو ذكر هذا السطح الا ان المصنف
قد ذكر الدائرة هاهنا لكونه اسهل في التصور بالشكل الهلالي كما ذكره الشارح وصورة
وصورة الشكل الهلالي هكذا



فالخط الاخر الذي كان بمنزلة القوس هو الاثار
والخط الاحمر الذي كان بمنزلة الوتر هو عرض
الاثار فقد وقع فوق عرض الاثار الخطان الاسودان اللذان هما قوسان بينهما شكل هلالي
يملأ ذلك الشكل الماء اذا كان الاثار اقرب ويخلو ذلك الشكل عن الماء اذا كان

علامة هذا الخط المنحني ... بما كان فما يطلق الدائرة ... [illegible]

الا ان اربعة قوله اختلاف المنظر وهو بعد ما بين طرفي الخطين الخارجين من مركز الكوكب الواصلين
الى فلك البروج او الفلك الاعلى بحيث يكون احدهما خارجا من مركز العالم والآخر
من موضع الناظر فان وجد اختلاف المنظر فذلك يدل على قرب الكوكب وان
لم يوجد فذلك يدل على بعد الكوكب وكذا ان كان اختلاف المنظر اكبر فهو يدل على كون
الكوكب اقرب وان كان اصغر فهو يدل على كون الكوكب ابعد ثم انهم لما وجدوا اختلاف
المنظر للشمس ولم يجدوه للعلوية ولا للثوابت حكموا بان الشمس تحتها قوله ذات
شعبتين مع آلة منصوبة في سطح دائرة نصف النهار ويجيء تفسير هذه الدائرة ويعرف
بتلك الآلة احوال اختلاف المنظر قوله على نطاقات لا انتقال الصور النوعية
المرتسمة فيما فرضتموه نطاقات تقتضي كريته فيجب ان يكون كرة والا يلزم اختلاف الطبيعة افعالها
الواحدة في مادة واحدة وقد تبين بطلانه لانا نقول هذا الاختلاف مثل اختلاف
الثخن والرقة في الفلك الواحد وهو لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن كونه نوعا
واحدا كما قوله بجواز فرض الثوابت ودواير البروج على ممثل زحل اعلم ان
ممثل زحل هو مجموع المتمم الحاوي لحامل زحل والمتمم المحوي لهذا الحامل ايضا واما
حامل زحل فهو الفلك الخارج المركز الحامل لتدوير زحل على ما يجيء ان شاء الله تعالى
فان قيل يلزم من ذلك الفرض ان ينكسف زحل ببعض الثوابت المسامتة له
وبالعكس ايضا لكن الحس يكذبه قلنا حكاية الكشف ممنوعة كما ذكر اذ الحس لا يقدر ان
يميز الكاسف عن المنكسف هناك فان الظاهر ان احد الكوكبين مثل الآخر في الشكل
واللون وان لم يكن مثله في المقدار لكن عظم المقدار وصغره لا يفيد في تميز احدهما عن
الآخر في الحس عند كونهما متحاذيين في الحس ايضا قوله اي بالقرب منه وجه تفسير قوله
بالحصول فيه بقوله اي بالقرب منه ظاهر اذ لا يتصور الحصول في الجهات
بل المتصور هو القرب منها كما في النقطة المركزية التي هي مركز العالم قوله يحكم بوجهها
ما يراد الحصول فيه او القرب منه قال الشارح فيما نقل عنه وفيه بحث وهو
ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه قطعا مع انه قد لا يكون موجودا حال الحركة

على مذهب ارسطو كما اذا تحرك الجسم في الهواء قوله وهو موجود في الخارج ان قيل
قد يشار الى نقطة موهومة في وسط الخط ويكون تلك النقطة مبدأ لاحد الطرفين ومنتهى
للآخر مع ان تلك النقطة موجودة في الخارج قطعا قلنا الظاهر ان الاشارة
الى تلك النقطة فرضية تقديرية لا فعلية تحقيقية كما زعمتم قوله وهو الجسم الذي
لا يتناهى اذ الجسم الذي يكون متناهيا يتصور له نهايات واطراف مختلفة الماهية
كما لا يخفى اورادوا انه الجسم الذي لا يعتبر تناهيه قوله ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو
كون العلو جهة القرب والسفل جهة البعد انما يتصور اذا لم يكن ذلك الجسم الكري مصمتا
بل كان مجوفا واما اذا كان مصمتا فالظاهر ان كلا من الجهتين هي جهة القرب الا انهم
لما راوا كون الفلك مجوفا غير مصمت كانوا يعينون العلو لجهة القرب والسفل لجهة
البعد قوله فلا يتحدد بشيء منها الا جهة القرب وههنا سؤال مشهور وهو انا سلمنا انه
لا يتحدد بشيء منها الا جهة القرب لكن لم لا يجوز ان يكون جهة القرب من احدهما مخالفا
بالنوع لجهة القرب من الآخر فيكون احدهما مطلوبا بالطبع والآخر مهروبا عنه بالطبع
او بالعكس واما قوله فالبعد الى اين قلنا انا نسأل عن البعد اذا كان جهة البعد
مطلوبا للاجسام بالطبع او مهروبا عنه كذلك وكلاهما ممنوعان ههنا فلا عبرة بوجودها
ولا بعدمه واما ما ذكر آنفا من قوله فيكون الجهة متحددة قبلها لا فهو ايضا ممنوع
فانكم جوزتم ان يتحدد جهة الفوق بمحيط كرة واحدة ويتحدد جهة السفل بمركزها ولا يلزم
هناك ان يكون الجهة قبلها لزمكم جواز ان يتحدد جهة الفوق بمحيط احد الجسمين وجهة
التحت بمحيط الجسم الآخر ولا يلزم هناك ايضا ان يكون الجهة قبلها وانما يلزم ذلك ان
لو كان في ذاتها مبدأ ميل مستقيم وهو ممنوع قوله ان البسيط يمكنه ان يلاقي
باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر كله تمامه صلتها مفعول لقوله ان يلاقي والضمير المستتر في قوله
يلاقي او البارز في قوله طرفيه او المستتر في قوله يلاقيه راجع الى البسيط المذكور والضمير
المنصوب البارز في قوله يلاقيه راجع الى ما وفي هذا المقام منع وهو ان يقال الامكان
المذكور وان كان مسلما بالنسبة الى البسائط لكنه ممنوع بالنسبة الى المجموع المركب

من تلك البسايط فانه لم لا يجوز ان يكون طبيعة الكل مانعة عن حركة البسايط بوجه ما
اصلا قوله وقد يقال جاز ان يكون له فيه بحث فانه لا شك ان بعض
الاجزاء البسيطة ح كان قريبا من السطح الاعلى لذلك الفلك المركب وان البعض
الآخر من تلك الاجزاء كان قريبا من السطح الاسفل لذلك الفلك ايضا وظاهر
ان بين السطحين المذكورين بون بعيد وانه لا يتصور الملاقاة بين هذا البسيط
الاقرب من السطح الاسفل وبين ذلك البسيط الاقرب من السطح الاعلى الا
بالحركة المستقيمة كما لا يخفى قوله اي الخروج عنه بالحركة المستقيمة الباء في قوله
في قوله بالحركة ليست للسببية كما يوهمه ظاهر العبارة والا لم يتناول الخروج قبل
الحصول في ذلك المكان الطبيعي بل هي للملابسة يعني ان الخروج عن ذلك المكان
ملتبس بالحركة المستقيمة سواء كان الخروج بعد الحصول في ذلك المكان او قبله
فتامل قوله فان فرض ان الصورتين متفقتان في الماهية لا يخفى عليك انه اذا
كانت الصورتان متفقتين في الماهية لم يتصور هناك كون وفساد لما مر انهما لا يكونان
الا بتبدل الصور النوعية المختلفة في الماهية فلعله اراد بها مجرد تبدل الصور نوعية
كانت او شخصية او اراد بالماهية ههنا ما يتناول الماهية المشتركة اعني الجنس
لكن ح لم يكن وجه قوله كان ذلك بالجواز اظهر ظاهرا كما لا يخفى قوله والا امتنعت
حركة المستديرة اذ لو لم يمتنع حركة المستديرة يلزم من فرض وقوعها ان يكون الحركة
مع العايق كما لا منع وقد مر دليل بطلانه وقد مر ايضا ضعف هذا الدليل قوله
لانها قطعت قوسا نحو المشرق وذلك القوس في كل يوم بليلة يكون اقل من قدر درجة
واحدة بمقدار اثنتين وخمسين ثانية واربعين ثالثة وذلك لانهم ذكروا ان الخارج
المركز للشمس كان يتحرك بحركته الخاصة من المغرب الى المشرق في كل يوم بليلة تسعا وخمسين
دقيقة وثماني ثوان وعشرين ثالثة من اجزاء منطقة البروج ودرجاتها وسيجي في
الكتاب تفسير الدرجة والدقيقة والثانية والثالثة باذن الله تعالى قوله وهي اي المنطقة
هي مبتدا وخبره قوله تكون ملازمة له وحيث للمكان وضمير فيه راجع الى هذا المكان

وكذا قوله هناك اشارة الى هذا المكان وكذا ضمير سوى في قوله وسود ودوة راجع الى هذا
المكان يعني ان هذا المكان دورة تامة من الارض موازية لمعدل النهار وتسمى هذه
الدورة خط الاستواء ومعدل النهار في ذلك المكان يكون مسامتا لراس اهله وما
يكون دورة الفلك دولابيا ولا يكون في الفلك كوكب ولا نقطة الا وسيطلع ويغرب
سوى قطبي العالم وما يقرب منهما من الكواكب والنقط وسيجي تمام الكلام ان شاء الله
قوله خلفه اي جاوزته وتركته خلفها يعني ان الشمس ح جاوزت ذلك الكوكب الى
جانب المشرق ايضا قوله في الفلك الاعظم متعلق بقوله ويفرض داخل مدار الشمس
كان في الفلك الرابع لكن يفرض في الفلك الاعظم دايرة موازية لهذا المدار وهي المسماة
بمنطقة البروج كما ذكره قوله في سطح هذه الدايرة اضافة السطح ههنا من قبيل
اضافة العام الى الخاص قد عرفت ان هذه الدايرة كانت مفروضة في الفلك
الاعظم واما منطقة الفلك الثامن فهي مفروضة في نفس الفلك الثامن فيكون سطح
هذه الدايرة حاصلة في سطح تلك الدايرة كما ذكره وقوله وانها تقطع معدل النهار
يعني انها تقطعه لا على زوايا قايمة بل على زوايا حادة كما سيجي ان شاء الله قوله
سوى موضعين مما تحت القطبين فان في هذين الموضعين لا يستوي الليل
والنهار بل قد يكون الشمس بحيث لا تغيب شهورا وقد تكون بحيث لا تظهر شهورا وسيجي
تفصيل الكلام في مباحث خط الاستواء باذن الله تعالى وقوله فما تتجاوزها اي كالنقط
التي تتجاوزها الشمس له قوله ويفصل بين كل قسمين نصف دايرة فيكون هذه
الانصاف المعتبرة ههنا اثني عشر نصفا من الدواير الست العظام وما بين كل
نصفين من هذه الانصاف قسم واحد وهو المسمى بالبرج قوله وعرضه مائة وثمانون
درجة يعني ان عرضه ما بين القطبين فعلى هذا يكون طول كل برج سدس عرضه ويكون
عرضه ستة امثال طوله قوله تخيلوا من وصل الخطوط يعني اذا وصلنا الخطوط
بين الكواكب في فلك الثوابت كنا نتخيل هناك صورا يكون بعضها في صورة الحمل وبعضها
في صورة الثور الى غير ذلك على ما فصلوا في كتبهم قوله وسموها بهذا الاسم اي سموها

تحركت خلفها في جانب المغرب واذا فرضت حركة ذلك الكوكب الى جانب المشرق

بالدايرة المارة بالاقطاب الاربعة وقد يطلق عليها اسم الافق وحده كما ذكره الشارح
بقوله كالافق قوله فاذا قاطعت كذلك لا يخفى ان كل دايرة اذا قاطعت كذلك
اى قاطعت على قوايم دايرتين وجب ان يكون قطباها موضع تقاطعهما ووجب ايضا
ان تكون هى مارة باقطابها الاربعة واما ان الدايرتان اللتان قاطعتها هذه الدايرة
كذلك فاما ان تكونا متقاطعتين على قوايم كدايرة نصف النهار ودايرة اول السموت
فانهما متقاطعتان على قوايم وقد قاطعتهما دايرة الافق على قوايم ايضا كما سيجى ان شاء الله
واما ان تكونا متقاطعتين لا على قوايم كمنطقتى المعدل وفلك البروج فانهما كانتا متقاطعتين
لا على قوايم على ما سيجى لكن الدايرة المارة قد قاطعتها على قوايم كما ذكره قوله والواقع
فيها اى والقطب الواقع فيها قوله او بكوكب له او ردكلمة او هٰهنا دون الواو تنبيها
على ان فى دايرة الميل يعتبر مرورها تارة بجزء ما من اجزاء المنطقة وتارة يعتبر مرورها
بكوكب ما من الكواكب ولم يعتبر فيها مرورها بالجزء والكوكب معا كما توهم ولما كان المعتبر
فى دايرة العرض مثل ما ذكرهٰهنا اورد هناك ايضا كلمة او فقال او بكوكب ما ولم يقل بكوكب ما
بالواو قوله وهذه الدايرة اعم مطلقا لانه فان هذه الدايرة عند حركة الكوكب او الجزء
اذا حصلت فى موضع بحيث تكون هى هناك مارة بالاقطاب الاربعة كانت متحدة
مع المارة بالاقطاب فاذا تجاوزت عن هذا الموضع بحركة الكوكب او الجزء لم يكن
متحدة مع المارة ثم اذا وصلت الى الموضع المذكور ثانيا كانت متحدة مع المارة
ثانيا وهكذا الكلام فى كون دايرة العرض اعم مطلقا من المارة قوله عرض جزء
من المنطقة عن المعدل كلمة من هٰهنا تبعيضية وكلمة عن متعلقة بقوله عرض جزء وقوله
الميل الكلى واما الميل الاول فهو قوس من دايرة الميل ~~اعم مطلقا له~~ على ما مر والضمير فى له
راجع الى ذلك الجزء وقوله عن المعدل متعلق بالميل قوله واما وحدة الثالثة كذلك
اى بالشخص فلا بس لانهم كانت هذه الدايرة الثالثة بحيث تتحرك مارة بالاقطاب
الاربعة على قطبى معدل النهار وتتحرك قطباها اللذان هما الاعتدالان على محور المعدل ايضا
وتتحرك قطبا المنطقة ايضا بالحركة اليومية على قطبى المعدل فهذه الحركة اليومية لا ينافى

الاربعة

الوحدة الشخصية كما لا يخفى قوله دايرتان عظيمتان وانما قال عظيمتان لان الدايرتين
اذا كانتا صغيرتين او كانت احديهما صغيرة والاخرى عظيمة يجوز تقاطعهما على
نقطتين بحيث يكون بعد ما بين النقطتين اقل من نصف دور قوله فلا يتصور
ان تمر دايرتان اى دايرتان عظيمتان على ما مر آنفا وقوله بين القطبين
احدهما قطب المعدل والآخر قطب فلك البروج وقوله اقل من اربعة وعشرين جزءاً
اي درجة فيكون ح بعد ما بين القطبين اللذين فى جهة واحدة اقل من برج
واحد واذا كان بعد ما بين القطبين اقل من برج وان كان اقل من نصف
دور بمقدار خمسة برج وستة عشر درجة فكيف يتصور تقاطع العظيمتين على
القطبين المذكورين وقوله فلا يجوز تقاطعهما عليها الضمير فى تقاطعهما راجع الى الدايرتين
المارتين بالاقطاب والضمير فى عليهما راجع الى القطبين المذكورين والضمير فى
بينهما راجع الى القطبين ايضا وقوله شاهد فى بطلانه اي ببطلان هذا التوهم وذلك
لان الدايرتين اذا كانتا منطبقتين ومتحدتين فيما بين القطبين ثم كانتا منفرقتين
خارج ما بين القطبين المذكورين يلزم ميلهما او ميل احدهما عن الانطباق الى
الافتراق فيلزم اعوجاجهما معا عن سمتهما الى الجانبين او اعوجاج احدهما عن
سمته الى جانب ثم قوله له بعد وهو قوس مخصوص من دايرة الميل كما مر وقوله
كما مر او عرض وهو قوس مخصوص من دايرة العرض كما مر ايضا وقوله الذى
له ميل اول اى قوس هو ميل اول للجزء ميلا عن المعدل وقوله او ميل ثان اى
قوس هو ميل ثان للجزء ايضا ميلا عن المعدل كذلك على ما اختاره الشارح آنفا
او ميلا عن المنطقة على ما اختاره المص هٰهنا قوله الدايرة الفاصلة بين
النصف الظاهر الخ الظاهر ان هذا تفسير للافق الحقيقى لان الدايرة الفاصلة
بين النصف الظاهر وبين النصف الخفى من الفلك والارض معا بحيث يكون
قطباها سمت الراس وسمت القدم ليست هى الا الافق الحقيقى واما الافق
الحسى فهو دايرة فاصلة بين ما يرى من الفلك وما لا يرى وتفرض على وجهين احدهما

ان يكون هي دايرة منبسطة على وجه الارض موازنة للافق الحقيقي بحيث يكون
بعدما بينهما مقدار نصف قطر الارض و الثاني ان يفرض خط خارج من الناظر
الى موضع من الفلك كالمشرق مثلا ثم يدار راس ذلك الخط من ذلك الموضع الى
ان يعود الى ذلك الموضع فيتخيل من حركة هذا الخط على هذا الوجه دايرة لا يتعين
موضعها من الفلك بل ربما كانت منطبقة على الافق الحقيقي و ربما كانت في الفوق
فوقه و ربما كانت واقعة تحته و كذا حالها بالنسبة الى الافق الحقيقي كما نبه
عليه باذن الله تعالى **قوله** قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوايم و ذلك اذا لم ينطبق
دايرة نصف النهار على المارة بالاقطاب اعلم ان المارة بالاقطاب يكون منطبقة
على نصف النهار في كل يوم بليلة مرتين و بيانه انه اذا تحرك الفلك الاعلى بالحركة اليومية
تحرك قطبا المنطقة على قطبي المعدل و تحرك ايضا الدايرة المارة تبعا لحركة قطبي
المنطقة فاذا وصل هذان القطبان الى جزئين من دايرة نصف النهار احدهما
اي احد الجزئين تحت الافق و الآخر فوقه كانت المارة منطبقة على نصف
النهار و كانت هذه الدايرة اعني دايرة السمت منطبقة على نصف النهار ايضا
فح كان نصف النهار مقاطعا للمنطقة على زوايا قوايم فاذا زال القطبان عن
ذينك الجزئين من دايرة نصف النهار لم يكن نصف النهار ح قاطعا للمنطقة على
زوايا قوايم اذ هو ح لم يكن مارا بالقطبين و كل دايرة عظيمة مقاطعة للاخرى
اذا لم يكن مارة بقطبيها كان تقاطعهما لا على زوايا قائمة **قوله** بين الافق و قطب
منطقة البروج اي اذا وقع قطب المنطقة على جزء من الافق في جانب الجنوب
مثلا لم يتصور هناك قوس بين الافق و بين قطب المنطقة اذ المفروض انه لم يتحقق
بينهما المفارقة بعد ثم اذا فارق قطب المنطقة بالحركة اليومية عن ذلك الجزء من
الافق يتصور القوس بين الافق و بين قطب المنطقة و كذا اذا كان قطب افق من
الآفاق واقعا على جزء من منطقة البروج لم يتصور هناك قوس بين ذلك الافق
و بين منطقة البروج و هو ظاهر اما اذا كان قطب افق من الآفاق واقعا على جزء

من سطح الفلك غير جزء من منطقة البروج فيتصور هناك قوس بين قطب الافق و منطقة
البروج فالقوس الاصغر الواقع من دايرة السمت بين قطب المنطقة و بين الجزء
الاقرب اليه من اجزاء اه اقليم الرؤية دون القوس الاطول منها بين الجزء الابعد
و بين ذلك القطب و كذا القوس الواقع منها بين قطب الافق و بين الجزء الاقرب
اليه من اجزاء آه المنطقة يسمى عرض اقليم الرؤية ايضا كما ذكر فتامل **قوله** والثانية
ارتفاع العرض لا الخطاطه الزماني كما توهمه المحشي ره **قوله** فانه يجوز انطباقها
على كل واحدة من نصف النهار و اول السموت اما انطباقها على اول السموت
فظاهر اذ المفروض ان الكوكب يكون متحركا على اول السموت و اما انطباقها على
نصف النهار فلانه يصدق على نصف النهار ايضا انها دايرة تمر بقطبي الافق
و بمركز ذلك الكوكب لا باعتبار حركة الكوكب على اول السموت حتى لو فرضنا ان
الكوكب قد تحرك فيما بين دايرتي نصف النهار و اول السموت ثم وصل الى
سمت الراس و القدم لزم انطباق دايرة الارتفاع على الدايرتين المذكورتين
معا مع ان حركة الكوكب هناك لم يكن على احديهما ثم لا يذهب عليك ان هذه
الدايرة عند وصول الكوكب الى سمت الراس تكون ايضا منطبقة على دايرة
السمت الا انه لم يعتبر انطباقها عليها لان دايرة السمت لم تكن متعرضة في تبعة ما
اصلا بخلاف دايرتي نصف النهار و اول السموت فتامل **قوله** لا يكون بقعة
واحدة متعددة و اما تعددها باعتبار تعدد الشخص فيها تلك البقعة بناء على ان
سمت راس هذا الشخص سمت قدمه يغاير سمت راس الشخص الآخر و سمت قدمه
فلا اعتبار لذلك القدر من التعدد **قوله** لم ينفك الافراع الاضافة **قوله**
بالشنان الشن بفتح الشين المعجمة و تشديد النون القربة الخلق و الجمع الشنان
و قوله من ينزف بها اي من يستقى بها **قوله** تقطع في كل مائة سنة جزءا اصلا
~~بخلاف دايرتي نصف النهار و اول~~ واحدا في تقطع في كل ثلثة آلاف سنة
برجا واحدا **قوله** للرصد الجديد قيل هو الرصد الذي تولاه نصير الدين الطوسي

بمراغة فقط   ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما سيأتيك بعد
ولنصور نحن ايضا ههنا صورًا تنفعك في معرفة احوال الافلاك الكواكب السيارة
بفيض الله تعالى وتلك الصور اربع صورة فلك الشمس وصورة فلك القمر وصورة
فلك عطارد وصورة افلاك الكواكب الاربعة الباقية وسيجيء مباحثها ان شاء الله
اما صورة فلك الشمس فهي هكذا



واما صورة فلك القمر فهي هكذا



واما صورة

واما صورة العطارد فهي هكذا



واما صورة افلاك الكواكب
الاربعة فهي هكذا



قوله سوى الحكم بان غلط كل منها لا يمكن ان يعادل في تصحيح كلام المص ان معنى قوله
بقدر خروج المركز اى بحسب خروج المركز لا على ما معنى ان غلط كل من المتممين
يساوي مقدار خروج المركز حتى يرد عليه اعتراض الشارح وبالجملة

والثاني احدهما ناظر الى الآخر

ان غلظ المتمم يكون ناظرا الى مقدار خروج المركز فان كان ذلك المقدار مثل قطر
الارض مثلا كان غلظ المتمم مثلي قطر الارض وهكذا يكون غلظ المتمم ضعف
مقدار خروج المركز يظهر ذلك في الاشكال المرسومة في الاوراق لتصوير الافلاك
الخارجة المراكز فارجع اليها وسيجيء زيادة بيان باذن الله تعالى قوله ان كان الحامل
اعلم ان حامل التدوير ههنا يكون شاملا للمايل وساير الممثلات والخوارج
المراكز فلا يرد ما يقال انه لا يكون الحامل الا هو خارج المركز فيلزم ان يكون قوله
ان كان الحامل موافقا في المركز مجرد تقدير لم يكن مطابقا لما في نفس الامر اذ ليس لنا في نفس الامر
حامل يكون موافقا في المركز وكذا ان نقول ايضا انه يمكن ان يبنى هذا الكلام على القول
بان الشمس لم يكن لها خارج المركز بل كان لها فلك التدوير فقط فحينئذ يكون حامل
التدوير موافق المركز البتة على ما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله بل المتحرك وجه هذا الامر
ظاهر ثم ان المتحرك بحركة الكوكب يمكن ان يكون كوكبا وان يكون فلك تدوير وان يكون
نقطة من النقط المعتبرة فيما بينهم وقوله عند مركز الارض اي حول مركز الارض
قوله ان فرض هناك احساس وانما قال ان فرض لان فرض لان الانسان لم يكن
ساكنا عند المركز فضلا عن ان يكون هناك احساس وقوله اذ لا قدر لنصف قطر
الارض بالنسبة اليها يعني انه لو كان لنصف قطر الارض بالنسبة الى الافلاك العالية
قدر لزم ان يحصل لنا الادراك بالسرعة عند كون ذلك المتحرك فوق الافق والادراك بالبطؤ
عند كونه تحت الافق لان ذلك المتحرك لا بد ان يكون اقرب بالنسبة الينا عند كونه فوق
الافق وان يكون ابعد عند كونه تحت الافق ويدل على بطلان اللازم كون الليل والنهار
متساويين عند حلول الشمس في الاعتدالين فتامل قوله لما عرفت في الموافق سوقه
لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضي ذلك قوله اراد به اي اراد بالمايل
الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه ليندرج فيه الممثلات ايضا كما مر قوله اما القوس
فبحسب الرؤية اي لا بحسب نفس الامر فان قسي الفلك لا يختلف في نفس الامر على ما مر
وقوله واما الزاوية فبحسب نفس الامر وذلك لان القوس الواحد اذا كان وتر الزاويتين بحيث
يكون

يكون ضلعا احدهما اطول من ضلعي الاخرى لزم ان تكون الزاوية التي ضلعاها اطول
اصغر في نفس الامر من الزاوية التي ضلعاها اقصر كما لا يخفى قوله واحد نصفيه
وهو النصف الاسفل منه مثلا وقوله في النصف الاخر وهو النصف الاعلى
منه مثلا وقوله على حركته متعلق بقوله فضل قوله ولانه يندرج متعلق
في المعنى بما بعده من قوله فيكون بينهما وكذا قوله ولانه يرجع متعلق بحسب المعنى بما بعده
من قوله فيكون كل منهما ولو قال يكون بترك الفاء لكان احسن والذي يقال
في امثاله هو انه يقدر يكون عاملا في الظرف ويجعل قوله فيكون مفسرا لذلك المقدر
وقوله وذلك لان اي التدرج من سرعة الى بطؤ انما يكون على تقدير ان لا يكون
هناك مساواة ولا زيادة اصلا فانه على تقدير المساواة يلزم الوقوف وعلى تقدير
الزيادة يلزم الرجوع واما على تقدير ان لا يكون هناك زيادة ولا مساواة
فيتصور ان يكون هناك سرعة عند كون الكوكب في النصف الموافق وبطؤ عند
كونه في النصف المخالف بان يكون المحسوس هناك فضل حركة حامله على حركته
كما عرفت قوله لا اسرع كما زعمه هل يمكن ان يريد المصنف بالاسرعية ههنا الاقصرية
مجازا اذ المعقول هو ان يرى القوس اقصر لا ان يرى ابطأ فان القوس من قبيل
المقادير لا من قبيل الحركات حتى يرى اسرع او ابطأ قوله كما علمت اي علمت في صدر
الفايدة الثانية عدم الاختلاف قربا وبعدا واسراعا وابطاء في الفلك الموافق المركز
بالنسبة الى مركز العالم والى وجه الارض ايضا وقوله اذ قد وجدوا به اي وجدوا ابالرصد
بنصب آلة في سطح معدل النهار قوله وهو نصف من فلك البروج وانما قال
من فلك البروج لما عرفت ان حركة الشمس في نفس فلكها انما يكون على منطقة البروج
حسا قوله وهو النصف الباقي اي النصف الجنوبي منه اي من فلك البروج
قوله اي للكوكب الذي له يعني ان ضمير التذكير ههنا راجع الى الشمس بتاويل الكوكب
قوله فلا حاجة فيها الى حركتين لعله اراد بتعدد الحركة وكونها اثنتين تعددها
الحسي ولم يرد تعددها الحقيقي كما هو الظاهر قوله الى تحريك فلك البروج المقصد ههنا

نصف اى شمالى من فلك البروج

مضاف الى الفاعل وقوله كما ذكروا وقد ذكروا وقد ذكر المحشي ايضا في آخر المقصد
السادس على ما سيجي ان شاء الله تعالى حيث قال هناك والاوجات توافق الثوابت
في تلك الحركة قدراً وجهةً فهو اي ذلك التوافق اما لان داي كل وحركة الثوابت
الى آخر كلامه هناك قوله بل في نصف بعينه من فلك البروج لما عرفت انهم وجدوا
بالرصد الاسراع والابطاء في نصفي فلك البروج دون نصفي فلك الشمس قوله بل بنصف
قطره وذلك لانا لو فرضنا كون ما بين المركزين مساويا لنصف قطر التدوير كان المدار
الذي يفعله الكوكب برسمه في الحامل والتدوير معا بتلك الحركة المركبة مساويا للمدار
الذي يفعله ذلك الكوكب برسمه في الخارج المركز بالحركة البسيطة وذلك لان غلظ
كل واحد من المتممين قد كان ضعف ما بين المركزين كما مر فلا بد ان يكون قطر التدوير
مثل مقدار غلظ احد المتممين ويكون نصف قطره مثل مقدار ما بين المركزين على ما بين موضعه
ثم لا يذهب عليك ان وجود خارج المركز هنا فرضي لا تحقيقي اذ الكلام هنا مبني
على اصل التدوير فلم يتحقق هناك خارج المركز قطعاً وان يرض حركة التدوير شبيهة
بها اي شبيهة بحركتي الحامل والخارج ولا يخفى ان هذا الكلام يكون مستغنى عنه بما سبق
ذكره الا انه اورده توطئة لقوله على وجه يكون في القطعة البعيدة الخ ومحصل الكلام
سوان حركات الافلاك الثلثة متشابهة لكن قد تعارضت في التدوير حركتان هما
حركة القطعة البعيدة على ما ذكره فكانهما كانتا متساقطتين فبقيت حركة الحامل فقط
شبيهة بحركة الخارج سواء ان قيل فلم لم تتفق الشمس في القطعة البعيدة الحاملة
كحامله في جهة الحركة كما وقعت المتحيرة في النصف الم لف قلنا لا بد ان يكون حركة التدوير
اسرع من حركة حامله حتى يتصور الوقوف او الرجوع والمفروض في صورة الشمس هنا هو ان
حركة التدوير كانت مساوية لحركة حامله فلم يتصور ما ذكرتم فتامل قوله فاذا فرض
القمر في موضع من التدوير كالذروة وقوله في موضع من الحامل كراس الحمل
مثلا وقوله حالة مخصوصة من كالابطاء مثلا بناء على الفرضين المذكورين وقوله
الى جزء ما لث منه اي من فلك البروج قوله وذلك بط لان المعلوم بالرصد ولان

عود القمر الى الحالة المخصوصة لو كان قبل العود الى جزء بعينه من البروج لزم احساس
رجوع القمر او وقوفه حال كونه في القطعة المخالفة لحامله من فلك التدوير لكن الرصد
يكذبه قوله ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج لانه قد عرفت ان ترتيب
البروج هكذا حمل ثور جوزا سرطان اسد سنبله ميزان عقرب قوس جدي
دلو حوت ثم نقول مثلا نفرض انه قد اجتمع القمر والشمس والاوج كلها في راس الحمل
ثم يتحرك القمر من راس الحمل على التوالي في الحمل والثور والجوزاء الى ربع السرطان ويتحرك
الاوج من راس الحمل ايضا على خلاف التوالي في الحوت والدلو الى ثلثة ارباع
الجدي فح يكون الاوج مقابلا للقمر حال كون القمر في الحضيض وح يتحرك الشمس من
راس الحمل ايضا الى ربع الحمل فيكون بين القمر والشمس ح ثلثة بروج هي ثلثة ارباع
الحمل ومجموع الثور ومجموع الجوزاء والربع الاول من السرطان وظاهر ان هذه
البروج الثلثة هي ربع مجموع البروج الاثني عشر ثم يتحرك القمر من ذلك الموضع في ثلثة
ارباع السرطان وفي الاسد وفي السنبلة الى نصف الميزان ويتحرك الاوج على
خلاف التوالي في الربع الاول من الجدي وفي القوس وفي العقرب الى نصف الميزان
فيجتمع القمر والاوج في نصف الميزان ايضا وح يتحرك الشمس الى نصف الحمل فهي ح يكون
مقابلة للقمر والاوج معا ثم يتحرك القمر في نصف الميزان وفي العقرب وفي القوس
الى ثلثة ارباع الجدي ويتحرك الاوج على الخلاف في النصف الاول من الميزان
وفي السنبلة الى آخر الربع الاول من الاسد فيكونان متقابلين ثانيا
حال كون القمر في الحضيض وح يتحرك الشمس الى ثلثة ارباع الحمل فيكون بين القمر والشمس
ثلثة بروج ايضا هي الربع الاخير من الجدي ومجموع الدلو ومجموع الحوت وثلثة
ارباع الحمل قيل هذا هو التربيع الاول فيكون غروب القمر هناك بعد غروب
الشمس وفي التربيع الثاني يكون الغروب بالعكس ثم يتحرك القمر من ذلك الموضع
الى آخر الحمل ويتحرك الاوج على الخلاف الى آخر الحمل ايضا فيجتمعان مع الشمس في آخر
الحمل ثانيا فظهر ان القمر في هذه الدورة قد اجتمع مع الحضيض مرتين ومع الاوج مرتين

ومع الشمس مرة واحدة واما اجتماع القمر والاوج والشمس في راس الحمل اول الافق معتبر في
حق الدور لان هذا الاجتماع قد جعل ههنا مبدأ لحركات هذه الامور الثلثة في
هذا التصوير فقوله يجتمعان عند الاجتماع اى يجتمعان عند اجتماعهما مع الشمس وكذا قوله
في الاجتماع والمقابلة اي اجتماعهما مع الشمس ومقابلتهما مع الشمس هذا ما تخيل لي في هذا
المقام بافاضة الوهاب العلام قوله بالتنين متعلق بالتشبيه المذكور
والتنين بكسر التاء والنون وتشديد النون ايضا وهي الحية العظيمة المسماة بالثعبان
وفي الصحاح ان التنين ضرب من الحيات والتنين موضع في السماء قوله
سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص وهذا لا ينافي ما ذكر في اول المقصد من قوله لا يختص
اسراعه ولا ابطائه بجزء معين من فلك البروج دون جزء آخر منه وذلك لان الاسراع
والابطاء في هذا المدار ايضا لا يختص بجزء من الاجزاء الشمالية ولا بجزء من الاجزاء الجنوبية
كما لا يخفى قوله على الخط الخارج عنه اى عن مركز العالم وقوله المنتهى اليه اى الى سطح
الفلك الاعلى قوله الى ان ينتقص عنه هذه الزاوية عن وسط القمر لانه اذا فرضنا القمر
على ذروة التدوير او حضيضه في راس الحمل مثلا فتحرك مركز التدوير بحركة حاملة على
التوالي من راس الحمل فهذه الحركة اعني حركة مركز التدوير تسمى وسط القمر وقد يطلق وسط القمر
على القوس الذي فعلته هذه الحركة وريثمثه واذا فرضنا حركة القمر من الذروة بحركة النقطة
البعيدة من التدوير على خلاف التوالي وقد تحرك مركز التدوير على التوالي حركة اسرع
من حركة القمر لزم ان يكون الزاوية التي فعلها مركز القمر منتقصا عن وسط القمر يعني الزاوية
التي فعلها وسط القمر عند المركز واذا فرضنا حركة القمر من الحضيض على التوالي وحركة مركزه
التدوير على التوالي ايضا لزم ان يكون الزاوية التي قد فعلها حركة مركز القمر مزيدا على وسط
القمر قوله اعني حركة مركز نفسه وقد يطلق تقويم القمر على القوس الحاصل بالحركة المذكورة
وقوله وغاية هذا الاختلاف اى غاية بدون اعتبار وسط القمر هو نصف قطر التدوير
وهذا انما يظهر اذا تحرك القمر بالنصف الاسفل من التدوير على التوالي قوله اذا كان
في الاوج او الحضيض لا يذهب عليك انه قد ذكر الحضيض مرتان في مقابلة الاوج

فيراد به حضيض خارج المركز وثانيا اخرى في مقابلة الذروة فيراد به حضيض التدوير
وقوله كان قطر منه اى من التدوير وقوله بالاوج والحضيض اعلم انه اذا
كان مركز التدوير في الاوج مثلا لزم ان يكون الذروة منطبقة على الاوج
ومتحدة معه فاذا فرضنا خطا مبتدأ من الاوج منتهيا الى الحضيض فذلك الخط يمر
اولا بمركز التدوير ثم بحضيضه ثم بمركز الخارج ثم بمركز العالم فينتهي الى الحضيض
واذا كان مركز التدوير في الحضيض لزم ان يكون حضيض الخارج وحضيض
التدوير متحدين فاذا فرضنا خطا مبتدأ من الذروة منتهيا الى الاوج فهذا الخط
يمر اولا بمركز التدوير ثم بالحضيض اللذين صارا متحدين ثم بمركز العالم ثم بمركز الخارج
فينتهي الى الاوج وقوله فهما اى الطرفان المذكوران وقوله في حالتين الحالتين
هما كون مركز التدوير في الاوج وكونه في الحضيض وقوله ايضا متعلق بمركز
العالم ومركز الخارج معا اى الطرفان المذكوران يحاذيان مركز العالم ومركز الخارج
كما يحاذيان الاوج والحضيض ويحتمل ان يكون متعلقا بمركز الخارج وحده اى
يحاذيان مركز الخارج كما يحاذيان مركز العالم هذا لكن الاول اولى وقوله الى
مركز اي مركز التدوير وقوله كذلك اى واصلا الى اعلاه قوله لنقطة اخرى
اى هي في جانب الحضيض من مركز العالم على ما اختاره كما ستعرفه اى في
التنبيه الآتي من هذا المقصد وقوله ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط
وهما اللذان قد كانا مرئيين في الاوج والحضيض قبل مفارقة مركز التدوير عن
الاوج والحضيض وقوله المرئيين له اى المرئيين بعد مفارقة مركز التدوير عن
الاوج والحضيض قوله واعلم ان هذا الاختلاف له اشارة الى الرد
على المص في قوله والذى بسبب الخارج وقوله والذى بسبب الخارج وقوله
ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز لانه لو كان كذلك يلزم ان يكون ذلك
النقطة من التدوير منطبقا دائما على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز التدوير
واصلا الى اعلاه لكن اللازم باطل فح يكون علته هذا الاختلاف امرا آخر كما من كونه

حامل التدوير خارج المركز من حركة فلك آخر اما مايل او تدوير او جوزهر
من غير ان يعلم تعيين بعضها دكلها قوله فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة
بالاختلاف الاول اذا فرضنا ان هذا الاختلاف يكون بالنسبة الى جميع قطر
التدوير والاختلاف الاول يكون بالنسبة الى نصف قطر التدوير كان بين
الاختلافين فرق آخر بهذا الاعتبار ايضا لكن لاعبرة بهذا الفرق كما لا يخفى قوله
كما بين اى بين في حركة المائل قوله دون مركز العالم متعلق بالظروف الثلثة
خبر قوله تكون قوله فتشابه مصدر منصوب على انه مفعول به اى فوجد واتشابه
حركته قوله وتلك النقطة واقعة من جانب الاوج اى ي واقعة في جانب الاوج
عن مركز الخارج قوله هي من جانب الحضيض اي ب واقعة في جانب الحضيض
عن مركز العالم قوله بينها اي بين تلك النقطة له وانما قال الصواب لانهم كانوا
يجدون في الرصد قاله الشارح ويظهر الفرق بين كلاميهما في ذلك الخط المار بالمركز
والاوج والحضيض فتدبر ومحاذاة النقطة اى لمركز اى رح يعنى ان هذا اللازم
منتف ايضا كما مر قوله ليس انتفائه ضروريا ولا نبرهن عليه واما قولهم لو كان هناك
وضع آخر لعلمناه بالرصد فهو محل النزاع بعد قوله المسماة بالمتحيرة وجه التسمية بذلك
الكواكب بالمتحيرة ظاهر من هذا المقام واما تسمية افلاكها متحيرة فهي باعتبار تسمية تلك
الكواكب متحيرة قوله في نصف الخالف وهو النصف الاسفل كما سيجيء ان شاء الله تعالى
قوله ثم يغرب بان بتشديد الراء المكسورة من التغريب قال في الصحاح المغرب
الذي ياخذ في ناحية المغرب والمغرب ايضا من باب التفعيل قوله فيغرب بان ثلاثى
مجرد من الغروب قوله ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس هذا ظاهر اذا
كان مركز تدويرهما في الرأس او الذنب او مركز ولما اذا كان لمركزهما عرض
عن مدار الشمس اى عن منطقة البروج فكون مركزهما ملازما لمركزها انما هو باعتبار التقارب
في الموضع والتساوي في الحركة وذلك لان بعد مركز تدوير الزهرة عن الشمس انما يكون
دقايق عشرا في سدس درجة واحدة وان بعد مركز تدوير عطارد عن الشمس انما يكون خمسا

قوله

[illegible]

واربعين دقيقة فهو ثلثة ارباع درجة واحدة ولا شك ان نصف قطر تدويرهما
اعظم بكثير من هذين البعدين فلا عبرة بهذا القدر من البعد قوله وان بعدهما يعني
بعد انتهائهما عن الشمس انما يكون بحركة تدويرهما لا بحركة مركز تدويرهما اذ لا بعد لمركز
تدويرهما عن الشمس بحيث يكون معتدا به كما ذكرنا قوله فهي في الحضيض ح اى
تلك البواقي من المتحيرة تكون في حضيض التدوير ح اى حين كونها في اواسط
رجوعها وانما كانت في الحضيض ح لانها ح كانت في غاية ما من السرعة
في الخلاف فيظهر فضل حركة النصف الاسفل من التدوير الى خلاف التوالي
على حركة حامله فيحس رجوعها قوله كانه اراد به اى بالبعد الصباحي والمسائي الى قوله
والمسطور في كتب النجوم هذا اشارة الى الرد على المص حيث جعل البعد الصباحي
والمسائي متساويا للخمسة المتحيرة مع انه لا يكون الا في السفليين اعني الزهرة وعطارد
على ما ستذكره باذن الله تعالى قوله انما هي بحسب نصف قطر تدويرهما اى لا بحسب مركز
تدويرهما حتى يلزم قوله عن الشمس فيهما ايضا وذلك لان مركز تدويرهما ملازم للشمس فلا يجوز
ما ذكره فيهما قوله والمسطور في كتب النجوم اشارة الى وجه اللغوية في غيرهما والى انه
لا وجه لارادة نصف قطر تدويرها كما زعمه المص بل الكلام مبني على اعتبار التعشي الذي ذكره
الشارح قوله اكثر قدرا او زمانا هذا على تقدير ان يكون التعشي الوقوفية اقل قدرا
وزمانا وكذا كونها اقل قدرا او زمانا انما يكون على تقدير كون التعشي الوقوفية اكثر قدرا
وزمانا فتامل قوله والاوج لا محالة مقابله له فاذا كان تدوير عطارد في آخر
الجوزاء في الحضيض يكون الاوج ح في اول الجدي واذا كان ذلك التدوير
في اول الجدي في الحضيض ايضا يكون الاوج ح في آخر الجوزاء ولا بد مع
ذكر ان يجتمع التدوير المذكور مع الاوج في رأس الحمل واول الميزان فيظهر
ان عطارد قد اجتمع في دورة واحدة مع الحضيض مرتين ومع الاوج مرتين قوله
الى اول الجدي بل آخر القوس ولعل وجه الاضطراب هو ان القوس هو البرج
التاسع من اول الحمل لكن ليس لهذا الاضطراب زيادة نفع يعتد به قوله فلا يكون حركة

شيء منها تشابها فان قيل لم لا يجوز ان يتحرك المركز الى ثلثة بروج والاوج الى
تسعة ثم المركز الى ثلثة والاوج الى تسعة ثم المركز الى ثلثة والاوج الى تسعة
ثم المركز الى ثلثة والاوج الى تسعة فيكون فرق المركز واحدا وفرق الاوج
ثلثا ويكون التدوير في الحضيض مرتين مع تشابه حركتي المركز والاوج على التوالي
قلنا لو صح ما ذكرتم يلزم ان يتم الحامل اربع دورات احدها بحركته الذاتية والثلثة
بحركته الوضعية التابعة لحركة الاوج بناء على ان حركة الفلك المحيط يستتبع حركة
المحاط فتامل قوله سهو من القلم وكان تقول ان الضمير المستتر في يقابله
راجع الى التدوير والبارز الى الحضيض او بالعكس اي اذا كان التدوير في الميزان
كان الحضيض يقابله في الحمل واذا كان في الحمل كان الحضيض يقابله في الميزان
فيلزم ان يقارن الاوج مع التدوير في الميزان والحمل اذ المقابلة مع الحضيض
يقتضي المقارنة مع الاوج لا محالة قوله ايضا سهو لا يخفى ان الفلك المحرك
لمركز الحامل واحد على خلاف التوالي يحرك لمركز نفس التدوير ايضا كذلك ولو بواسطة
تحريكه الحامل وباب التسامح مفتوح في كلمات المصنفين قوله اذا رصدنا
كسوفين انما اعتبر ههنا الكسوفان معا لانه اذا رصدنا كسوفا اول كانت الثوابت مرئية
حول الشمس ثم اذا رصدنا كسوفا ثانيا يظهر اختلاف بعد الشمس عن تلك الثوابت
قوله وهي فيهما اي والحال ان الشمس في الاعتدالين واما وقوع الكسوف في العقدتين
فهو كثير لكن الاختلاف المذكور انما ظهر عند كونها في الاعتدالين قوله سوى اوج
القمر واوج حامل عطارد قد عرفت ان محرك اوج القمر هو المايل ومحرك اوج
عطارد هو المدير وانهما لا يوافقان الثوابت في حركتها قدرا وجهة قوله كما ثبت
للقمر اي كما ثبت عرض القمر وهو خمسة اجزاء كما مر ومعنى ثبوت عرض القمر هو ان يكون
ثابتا في جانبي الشمال والجنوب لا يتبدل حاله فيها بخلاف عرض الزهرة وعطارد
عن منطقة البروج لما ذكر قوله واما عرض مركز جرميهما يعني ان المص لم يفرق بين
عرض مركزيهما وبين عرض انفسهما فعليك ان تفرق بين الوضعين كيلا يشتبه عليك

اي ل قوله وهو منتصف ما بين العقدتين وهذا المنتصف يكون في جانب
الشمال كما ان هذا النصف صار شماليا عن المنطقة قوله ثم يصير اي الزهرة
بل مركز تدويرها قوله وقد صار له اي والحال ان النصف الذي كان
جنوبيا قد صار هو الآن شماليا له قوله فيكون مركز تدوير الزهرة دائما
ولعل في هذه الحالة هو حركة الحامل منضمة الى اعتبار بعد مركز الحامل عن مركز
فلك البروج ولا اعتبار ههنا لتحريك التدوير مركز نفس الكوكب اذ الكلام في حركة
مركز التدوير لا في حركة مركز الكوكب حتى يعتبر تحريك التدوير ايضا ولا اعتبار
ههنا ايضا لتحريك المدير مركز الحامل فان مثل هذه الحالة يكون في مركز تدوير عطارد
وليس هناك محرك آخر مثل المدير حتى يعتبر تحريكه قوله بسبب مركز تدويرها متعلق
بتبدل لعرضها لا بتبدله متغايران قوله عليه اي على مدار مركز تدويرها قوله
اذ هو اي ذلك القطر المار بالذروة والحضيض قوله هناك اي في العقدتين قوله
في غاية الميل عن المدار قوله فالزهرة ما دام مركزها هابطا من الاوج من احد
المنتصفين الشماليين مالت ذروتها الى الشمال وحضيضها الى الجنوب وما دام
مركزها صاعدا من الحضيض من المنتصف الآخر مالت ذروتها الى الجنوب وحضيضها
الى الشمال على عكس النصف الاول واما عطارد فما دام مركزه هابطا من الاوج
مالت ذروته الى الجنوب وحضيضه الى الشمال وما دام صاعدا من الحضيض
مالت ذروته الى الشمال وحضيضه الى الجنوب قوله وكذلك القطر المار بالبعدين
الاوسطين من تدويرهما له البعدان الاوسطان ههنا هما النقطتان المتقابلتان
في محيط التدوير بحيث يكون كل واحد منهما بالنسبة الى مركز العالم سواء
وكذا يكون بعد كل واحد منهما بالنسبة الى مركز ذلك التدوير سواء في القطر المار
بالبعدين الاوسطين ~~من تدويرهما له البعدان الاوسطان~~ المقاطع للقطر المار
بالذروة والحضيض على قوايم يكون له طرفان احدهما هو الطرف المتأخر عن الطرف
الشرقي ويقال له البعد المسائي والآخر هو الطرف المتقدم على الطرف الغربي

وكذا يكون بعد كل واحد منهما بالنسبة الى مركز ذلك التدوير سواء صح

ويقال له البعد الصباحي اذا عرفت هذا فنقول اذا وصل مركز تدوير السفليين اعنى الزهرة
وعطارد الى احدى العقدتين يكون هذا القطر المار بالبعدين الاوسطين منطبقا
على مدار مركز التدوير ومنطقة البروج اى يكون هو في سطحها حال كونها منطبقتين ويصير
ح احد طرفي القطر المار بالذروة والحضيض الى الشمال والطرف الآخر الى الجنوب
وهذا غاية ميله عن مدار مركز التدوير ح يكون هذان القطران متقاطعين على
زوايا قائمة ثم اذا فارق مركز التدوير عن احدى العقدتين فاحد طرفي كل واحد
من القطرين مال الى الشمال والطرف الآخر مال الى الجنوب حتى اذا وصل مركز التدوير
الى منتصف ما بين العقدتين صار احد طرفي القطر المار بالبعدين الاوسطين
في الشمال والآخر في الجنوب وهذا غاية ميله عن المنطقة وصار القطر المار
بالذروة والحضيض منطبقا على ذلك القطر ومقاطعا له على زوايا قوائم ومع ذلك
صار منطبقا على مدار مركز التدوير كما ذكر **قوله** اى لم يتكلموا العلم كانوا يتكلمون
ان ذلك المبدأ هو اجتماع الافلاك التي لفة مع انضمام اعتبار خروج مراكزها
عن مركز العالم وقوله ينحى بالقلع اى يقبل بالقلع **قوله** اذ على الوجه الاول
لا يكون جميع اجزائها مستنيرا بل يكون ح كالمرآة اذا قوبلت بالشمس فان شعاع الشمس انما
يرى في وسط المرآة دون ساير جوانبها ولو قيل اذ كان جوهره مستنيرا ح
لزم ان يرى مستنيرا ايضا من الجوانب الغير المقابلة للشمس قلنا لزوم هذا ممنوع **قوله** ويزداد
المرئي من الوجه المضيء عظما فعند تمام التربيع من الشمس كانت الدايرتان متقاطعتان
على زوايا قوائم وفي غيره مواضع التربيع فالدايرتان متقاطعتان على حادة ومنفرجة
الى ان يتطابقا عند مقارنة احدهما للآخر او عند مقابلة له **قوله** قاعدته اى قاعدة
الظل الناشي من الارض وقوله دايرة صغيرة وهذه الدايرة الصغيرة موازية
للدايرة العظيمة المنصفة لكرة الارض لكنها اصغر منها وذلك لان جرم الشمس اكبر
بكثير من جرم الارض فلم تكن تلك الدايرة العظيمة منشأ للظل لوقوع ضوء الشمس
على محيط تلك الدايرة العظيمة ايضا فكيف تكون هي منشأ للظل مع احاطة الضوء عليها

بل

مدار حد

نصف النهار الى النهار

بل الدايرة التي يكون منشأ للظل هي الدايرة التي يكون اصغر من تلك الدايرة لكن يكون
منشأ للظل لا بد ان يكون موازية لتلك الدايرة العظيمة فح يلزم ان يكون قاعدة
المخروط دايرة صغيرة ايضا كما ذكره وقوله على اى ذات جزء اى يعني انه يعتبر في فلك
البروج جزءان متقابلان احدهما ما حل فيه الشمس والآخر ما يكون محاذيا لرأس
ذلك المخروط **قوله** بقدر نصف قطر صحيفة القمر وانما يعتبر تمام قطر كل واحد من القمر
ودايرة المخروط لان المعتبر هنا هو ميل مركز القمر عن مركز دايرة المخروط فاذا مال
مركز القمر عن مركز دايرة المخروط بمقدار نصف قطره ونصف قطرها معا لم يبق بينه
وبين الشمس حايل من الارض اصلا وقوله خارجا الضمير المستتر فيه راجع الى سطح جرم
القمر فهو اما ان يكون حالا منه واما ان يكون مفعولا ثانيا للتوهم المذكور اى من تخيل سطح
جرم القمر سطحا مستديرا حال كونه خارجا الى ان يقطع ذلك السطح المستدير ذلك المخروط وقوله
كدايرة متعلق بقوله يرى وقوله بلا مس بتشديد السين من المماسة وقوله الخسف
بعضها الخسف بعضه هنا عام يتناول الخسف كله ايضا على ما ذكره الشارح وقوله
على نصف متعلق بمنخسف **قوله** اجتماع عاما ئيا لا حقيقيا وذلك لان الشمس والقمر ليسا
في فلك واحد حتى يجتمعا اجتماعا حقيقيا وقوله يوترها اى يوتر قطر الشمس **قوله**
ولذلك اخر المص كلام ابن الهيثم الى هذا يعني ان الموضع اللايق بكلامه هو المقصد لكنه
في خسوف القمر لكنه ذكره هنا لاجل انه ذكره في الكسوف هنا لكنه ضرب عليه القلم كما ذكره
قوله بل يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة توجب في كل النور اى يجوز ان لا يكون
الكواكب المستورة عنا ولا الكواكب المحسوسة ايضا نيرة في انفسها لكن المقابلة بينهما
توجب في كل النور في الكواكب المحسوسة بشرط كونها من الاجسام الصقيلة كالمرآة
وان لم تكن نيرة بنفسها **قوله** قلنا فيتعطل فعل الطبيعة لا يمكن دفع هذه الاجوبة
بناء على احتمالات عقلية فتامل **قوله** مخلقة هذا بالجار المعجمة والقاف يقال
رجل خليق ومختلق بفتح اللام اى تام الخلق معتدل وقوله معه اى مع القمر ومعنى
كونها مخلوقة مع القمر ومعنى ~~كونها مخلوقة مع القمر~~ في تدويرها سوان يكون مركز في تدويرها

عن

الشمس

بحيث يكون بعضها فى المواضع الرقيقة بالنسبة اليها وبعضها فى المواضع الغليظة
كذلك فترى ضعيفة الانوار او صيغة الاجرام ويجوز ان يكون مركوزة فى جرمه
نفس القمر لكنهم لم يتقولوا به قوله فى المجرة ذكر فى الصحاح ان المجرة هى التى فى السماء
لطلح من السحاب اى قليل منه قوله لتفاوتها فى الثقل والخفة يعنى ان التفاوت فى احيازها
انما هو لتفاوتها فى الثقل والخفة لا لاختلافها فى الصور النوعية وان كان لها صور نوعية
كما زعموا قوله لا توصف نفسه بحرارة وانما قيده بقوله فى نفسه لان الكلام فى الرطوبة
واليبوسة الطبيعيتين كما لا يخفى قوله لو كان كذلك كان باطن الارض بالا بخاد اخرى
فانه لو كان طبيعة الارض الجمود يلزم انجماد اعماق الغدران العظيمة لا سيما فى الشتاء
لان ظاهرها فى الشتاء يكون منجمدا فى كثير من المواضع فيلزم ان يكون باطنها منجمدا بالطريق
الاولى اللهم الا ان يقال عدم انجماد باطنها انما هو لعارض لكن نحن فى صدد المنع وما ذكرنا
سند المنع قوله فان البلاد المتوافقة فى الوضع اى عرض تلك البلاد عن خط
الاستواء قوله والتى لا عرض لها وهى التى كانت فى خط الاستواء وخط الاستواء هى
الدائرة العظيمة على السطح المحيط للارض وهى الدائرة الكائنة فى سطح معدل النهار على ما يجىء
ان شاء الله تعالى قوله فعلمنا ان طلوعها على الغربية متاخر لقائل ان يقول ان وجود الخسوف
فى البلاد الشرقية فى آخر الليل ووجوده فى البلاد الغربية قبل آخر الليل بساعة او بساعتين
لا يدل على تاخر طلوع الشمس على البلاد الغربية لم لا يجوز ان يكون حيلولة الارض فى البلاد الغربية
مستندة الى حركة القمر لكونها اسرع من حركة الشمس فيقع الحيلولة فى الغربية قبل حيلولة فى الشرقية
بساعة او بساعتين ولا شك ان الظل الناشى من الارض يتبدل بالنسبة بحركة القمر فالاولى
فى بيان كرية الارض ان يستدل بوجود الخسوف فى البلاد الغربية قبل وجوده فى البلاد
الشرقية بنسبة واحدة فانه لو لم يكن الارض كرية لم يكن النسبة محفوظة فتامل قوله وقس على هذا
حال السالك فيما بين المغرب والشمال لكن المناسب ههنا هو ان يتاخر عليه الطلوع بمقدار
قربه من المغرب والجنوب قوله والصحيح كما مر ان يقال اى والصحيح ان يقال فان جبلا
يرتفع نصف فرسخ نسبته الى قطر الارض كخمس سبع عرض شعيرة قوله نصفا بالنصب

ان ما كان قريبا الى ... قوله ... سى بيع ... (marginal note, partly illegible)

يكون هو

ههنا كذا

وحال السالك فى السمتين المقابلين لها اى وقس على هذا حال السالك فيما بين المشرق والجنوب حال السالك فيما بين المغرب

على انه مفعول مطلق اى يرتفع ارتفاع نصف فرسخ وقد مر تمام الكلام فى
مقدمة الفصل الثانى الذى نحن بصدده قوله منها اى يمنع البساطة التضاريس
يعنى انما لا نم بساطتها والا لم يكن فيها تضاريس وان لم يكن تلك التضاريس ظاهرة للحس
بسبب كونها فى غاية الصغر قوله تقبيب يقال بيت مقبب اى جعل فوقه
قبة قوله اى مركز حجمها منطبق على مركز العالم قيل انه مخالف لما ذكر
فى المقصد الاول من ان الارض تقتضى ان يكون مركز ثقلها منطبقا على مركز العالم
والحق هو هذا المذكور فى المقصد الاول لا يخفى عليك ان ثقل الارض كيفية سارية
فى حجم الارض فاذا فرضنا ان نقطة كانت مركزا لحجم الارض كانت تلك النقطة
ايضا مركزا لثقلها واما اذا فرضنا امرا عارضا يكون بحيث قد اخرج الارض
عن مركزها الاصلى فذلك العارض ايضا يكون بحيث قد اخرج ثقلها عن مركزها
الاصلى نعم يمكن ان يكون بعض اطراف الارض اثقل من البعض الآخر مع تساويهما
فى المقدار والحجم لكن الكلام فى الارض البسيط فتامل قوله يدل على ذلك التساوى
طلوع كل جزء مع غروب نظيره مثلا اذا كان كوكب فى سمت الاوج وكان
كوكب آخر مقابلا له فى سمت الحضيض كان طلوع الكوكب الاول مع غروب
الكوكب الثانى وكان ايضا غروب الكوكب الاول مع طلوع الكوكب الثانى لا قبل ولا بعد
وكذا طلوع الجزء الاول من الحمل مثلا يكون مع غروب الجزء الاول من الميزان
لا قبل ولا بعد وثبوت هذا الحكم بالنسبة الى الافق الحسى ظاهر معلوم بالمشاهدة
واما بالنسبة الى الافق الحقيقى فبالطريق الاولى فان قيل لو كان الظاهر
والخفى من الفلك متساويين فذلك التساوى يلزم تساوى الليل والنهار فى الصيف
والشتاء دائما وليس كذلك قلنا ممنوع بل اللازم من ذلك هو ان يكون طلوع الشمس مع
غروب الجزء الذى يقابله وان يكون غروبها مع طلوعه لا قبل ولا بعد واما كون النهار
اطول من الليل او بالعكس فمرجعه الى صعود الشمس على الاوج والى هبوطها الى الحضيض
واما تساوى الليل والنهار فى خط الاستواء فى جميع السنة او تساويهما فى غير خط الاستواء

كلها هو

حين ما حلت الشمس في احد الاعتدالين فذلك ايضا لعدم القدر المحسوس للارض بالنسبة
الى ساير الافلاك العالية فلذلك كان الافق الحقيقي و الافق الحسي هناك في
حكم دايرتين متطابقتين و متحدتين وسيجي تمام الكلام في المقصد السابع باذن الله تعالى
قوله عنده قدر محسوس فعلى هذا يكون النصف الظاهر من فلك القمر اقل
من النصف الخفي منه فلا يلزم ان طلوع كل جزء مع غروب نظيره بل يكون طلوعه
بعد غروب نظيره قوله فالخط الخارج من الباصرة يعني ان الخط الخارج
من الباصرة لما كان مبدؤه فوق مبدأ الخط الخارج من مركز العالم فيكون منتهى
الخط الخارج عن الباصرة اقرب الى الافق دايما وقوله فوق المرئي اي
فوق الموضع المرئي قوله فاما اذا فرضنا دايرتي عرض قد عرفت ان دايرة
العرض دايرة مارة بقطبي منطقة البروج و بجزء ما من اجزائه معدل النهار او
بكوكب ما لكن المعتبر ههنا هو مرور قطبي المنطقة او بجزء من اجزاء المعدل سواء اعتبر
هناك مرور مركز القمر ام لا ثم لا يخفى ان بيان الاختلاف في الطول لا يحتاج الى
اعتبار دايرتي عرض وانما الذي يحتاج الى اعتبارهما معا هو بيان الاختلاف
في العرض وقوله فيما اي طرفا الخطين المذكورين وقوله اذا وقعتا على نقطتين
من فلك البروج فح يكون دايرة الارتفاع منطبقة على منطقة البروج وقوله
كان بينهما اي بين النقطتين المذكورتين او بين طرفي الخطين المذكورين او بين الدايرتين
المذكورتين والمآل واحد يعني انه ح كان بينهما اختلاف في الطولين فقط ولم يوجد هناك
عرض اصلا فضلا عن ان يوجد هناك اختلاف في العرضين وقوله الواقعتان منهما
اي من الدايرتين المذكورتين وقوله كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين
يعني ان ههنا اختلافين هما اختلاف الطولين واختلاف العرضين لكن مقدار
التفاضل بين الدايرتين هو اختلاف العرضين دون اختلاف الطولين وتوضيح
المقام ههنا ان الطول الحقيقي و الطول المرئي هما قوسان من منطقة البروج مبدؤهما
من نقطة تقاطع منطقة البروج مع الافق في المغرب ومنتهى الطول الحقيقي هو

الموضع الحقيقي ومنتهى الطول المرئي هو الموضع المرئي وان العرض الحقيقي و العرض المرئي
هما قوسان من دايرتي العرض مبدؤهما اقرب جزء من اجزاء منطقة البروج ومنتهى
العرض الحقيقي هو الموضع الحقيقي ومنتهى العرض المرئي هو الموضع المرئي وقوله على
وسط السماء الرؤية وهي الدايرة المارة بقطبي الافق و بقطبي المنطقة كما عرفت
وقوله لان الدايرتين متحدتان ح يعني ان دايرتي العرض متحدتان وكذا دايرة
الارتفاع ايضا متحدة معهما فهناك كانت اربع دواير متحدة بعضها مع بعض وهي الدواير
المذكورة آنفا وقوله فيتحد النقطتان على فلك البروج اي لا يكون ح على
منطقة البروج نقطتان من دايرتي العرض بحيث يكون لكل واحدة منهما
وضع مخصوص فلم يتصور هناك طول اصلا بخلاف ما اذا لم يكن الكوكب على وسط
السماء الذي ذكره قوله والصواب ان يقال صاعدا ولعل المص نظر الى الحركة الذاتية
الحاصلة من تدوير القمر فان هذه الذاتية لما كانت على التوالي لزم ان يكون القمر بهذه
الحركة نازلا في طرف الشرقي وصاعدا في الطرف الغربي وقوله فيكون الحاصل
اي فيكون المجموع الحاصل من الطول الحقيقي ومن الزيادة هو الطول المرئي
قوله ويبطله تناهي الابعاد وهو انما يبطله على القول بتقدم الارض واما
على القول بحدوثها فلم يلزم عدم تناهي الابعاد وان فرض انها تنزل في خلا غير
متناه اذ يكون ح ما بين المبدأ والمنتهى متناهيا دايما وقوله ايضا لو كانت
هابطة الخ ولعلهم كانوا يزعمون ان الافلاك هاوية ايضا بقدر هوي الارض
فلم يلزم ان يصعد اجرام الكواكب كل يوم في حسنا ثم ان هذه المنوع انما يرد اذا
كان المدعي هو الحق ان كون الارض ساكنا ضروري معلوم بالمشاهدة فاذكر ههنا
لبيانه انما هو لمجرد التنبيه وكلامه ههنا كلام يكون في مقابلة الضروري فلا يعتد به قوله
بجواز ان يتسايرها الهواء فهو ايضا باطل بالمشاهدة كما لا يخفى على المنصف قوله اي
الدايرة تفسير لقوله ما يوازي الخ وقوله الكاينة المتوازية هما صفتان للدايرة العظيمة
وقوله المحيطة اي للخط المستدير الذي هو محيط المعدل وقوله فيه اي في خط الاستواء

وقوله لمرور اي لمرور الافق وقوله هناك اي في خط الاستواء وقوله قوسيهما اي قوسي
الليل والنهار وقوله احديهما اي احدي القوسين المذكورين قوله هناك اي في غير
الموضع الذي تحت المعدل وقوله اي بقسمين وانما فسر النصفين بالقسمين تنبيها على
ان في العبارة تسامحا فان لفظ النصفين يدل على تساوي القسمين مع انه لا تساوي بين
القسمين ههنا ولعل مراد المص ههنا ان الافق كان يقطع هناك مجموع المدارات اليومية
بنصفين ولا شك ان مجموع القسم الظاهر من المدارات اليومية يكون مساويا لمجموع القسم الخفي
من تلك المدارات فيكونان نصفين جزما ومع ذلك يكون كل من النصفين منقسما
الى قسمين مختلفين احدهما اعظم من الآخر واعظم القسمين الظاهرين في جهتي القطبين
هو الظاهر الذي يكون في جهة القطب الظاهر واعظم القسمين الخفيين في جهتي القطبين
ايضا هو الخفي الذي في جهتي القطب الخفي ثم ان المراد بالقطب الظاهر والخفي ههنا
هو قطب معدل النهار وقوله كان ليل الجنوبيين اطول لانه ح يكون القسم الخفي هناك
اعظم من القسم الظاهر وقوله كان ليل الشماليين اطول لانه ح يكون القسم الخفي
هناك اعظم من القسم الظاهر قوله من الجانبين اي جانبي المعدل وهما الشمال والجنوب
وقوله وهي اي المسامتة مرتين عند كونها اي كون الشمس في نقطتين احديهما في الجنوب
والاخرى في الشمال وقوله ميلها اي ميل النقطتين عن المعدل وقوله انحطاط بالنصب
على انه مفعول ليساوي وقوله عن سمت راسه متعلق بانحطاط قوله الا ان الفصول
لا تكون متساوية اي اذا كان المسكن الموضع الذي يكون فصول ذلك الموضع
اقل مدة كان يكون كل فصل شهرا مثلا واذا كانت الشمس في جانب الانقلاب
الابعد من سمت الراس يكون فصول ذلك الموضع اكثر مدة كان يكون كل فصل شهرين
قوله ويطول صيفهم وذلك لانه اذا كانت النقطتان قريبتين جدا من احد
الانقلابين كان الصيف هناك يبتدئ من النقطة التي هي في سمت الراس
ويستمر ح يصل الشمس الى ذلك الاحد من الانقلابين ثم يرجع منه حتى ينتهي الى الاعتدال
الذي هو في ذلك الجانب ايضا ثم لا يذهب عليك ان هذا القدر الزائد في الصيف

يكون م

هو الذي قد كان مثله ناقصا من الربيع السابق الذي كان انتهاؤه متصلا بابتدائه
هذا الصيف فتامل قوله فلا حاجة في ذلك الاعتبار موضع آخر اي قوله على
ان المدار لا يبعد انه لو غير المص عبارته ههنا فقال وفي تلك المواضع التي يكون المدار
الشتوي ابدي الخفاء فيها لا تطلع الشمس دورة لم يرد عليه ما ذكر ان الاعتراضان
اللذان ذكرناهما فتامل قوله تتقاطع العظيمتان على التناصف اي تتقاطعان لا على
زوايا قائمة اذ لا يتصور ذلك ههنا وقوله واعلم ان فيه تعريضا على المص فان
عبارته مشعرة بالتغاير بينهما مع انه لا تغاير بينهما اصلا قوله التي تجاوز هذا بالزاء
المعجمة او بالراء المهملة من المجاوزة او المجاورة والمآل واحد لان الموضعين اللذين
يكونان تحت قطبي المعدل ومنطقة البروج لم يكونا متباعدين غاية التباعد وقوله
ولم تصل اي ولم تصل تلك المواضع التي تجاور هذه المواضع المذكورة الى قطب العالم
فكانت هي بين بين وحاصل الكلام ههنا ان منطقة البروج في المواضع التي تجاور
هذه المواضع المذكورة ولم تصل الى قطب العالم تنقسم الى اربع قسي بحيث يكون
في وسط كل قوس نقطة من النقط الاربع التي هي الاعتدالان والانقلابان فالقوس
التي يتوسطها الانقلاب الصيفي لا تغيب ابدا بالنسبة الى تلك المواضع والقوس التي
يتوسطها الانقلاب الشتوي لا تطلع ابدا بالنسبة الى تلك المواضع ايضا والقوسان
اللتان يتوسطهما الاعتدالان تطلع احديهما مستقيمة وتغرب معوجة بالنسبة
الى تلك المواضع ايضا ويكون القوس الاخرى بالعكس على ما فصله وقوله يتوسطها
الانقلاب صفة للقوس وقوله يتوسطها صفة للقوسين وقوله يتوسطها اول
الميزان اي يتوسطها الاعتدال الخريفي وقوله يتوسطها اول الحمل اي يتوسطها الاعتدال
الربيعي قوله اما ازيد لان المقصود ههنا هي المواضع المذكورة التي هي غير خط
الاستواء وهي اكثر من الثلثة على ما ذكره المص قوله فليطلب من مواضع أخر
اعلم انه اذا كانت الشمس على نصف النهار من تحت كان مخروط ظل الارض قائما
على سطح الارض في نصف النهار من فوق ولم يكن ذلك المخروط مائلا الى جانب اصلا

ثم اذا قربت الشمس الى الافق الشرقي من تحت مال ذلك المخروط الى جهة المغرب
من فوق فيكون المرئي اولا من الشعاع المحيط بذلك المخروط ما هو اقرب الى البصر
ولا شك ان الاقرب الى البصر من جوانب المخروط هو الجانب الذي يلي الشمس وهو جانب
الشرق في الصبح فان جانب الغرب في غاية البعد عن البصر ثم ان الجانب المرئي الاقرب
الذي يلي الشمس لا يكون اولا متصلا بالافق اذ لم يكن النور اولا منبسطا على وجه الارض
ولم يكن الخطوط الشعاعية البصرية نافذة الى منتهى الافق فاذن يكون اول ما يرى
من نور الشمس هو ما يرى فوق الافق بخط مستقيم ناشئ من الشمس ثم يكون ما يقرب
من الافق مظلما بعد فلذلك يسمى ذلك النور بالصبح الاول وبالصبح الكاذب ايضا
ثم اذا قربت الشمس جدا انبسط النور فصار الافق مستنيرا ويسمى الصبح صادقا
وقس على هذا حال الشفق لكنه بعكس الصبح فتامل واعلم انه قد علم بالتجربة ان انحطاط الشمس من
الارض عند اول طلوع الصبح وآخر غروب الشفق يكون ثمانية عشر جزءا من اجزاء البروج
كما ذكر في موضعه وقوله بقدر ربع دور الارض وهو من الناظر الى الافق الشرقي
في الصبح ومن الناظر الى الافق الغربي في الشفق فيكون مجموعهما بقدر نصف دور الارض
ولا شك ان الابخرة التي كانت في جانب المشرق او في جانب المغرب ترى اكثر
واطول من الابخرة التي كانت في سمت الراس وقريبة منه كما يشهد به الاحساس
والتخيل الصادق قوله الا باستنشاق الهواء يقال استنشقت الماء وغيره
اذا ادخلته في الانف قوله فمن طرح هذه المؤنات التي تكلفوها لا شك ان الا انه
يمكن لهم ان يجيبوا فيقولوا مثلا ان مع عناية الله تعالى هو علمه بما يجب ان يكون عليه الكل العالم
من حيث هو كل حتى يكون على ابلغ النظام واحسنه وكون هذا المعنى سببا
موجبا للاسباب المذكورة في حصول الوهاد والتلال او في تكون الجبال لا ينتقض ان
يكون الباري تعالى فاعلا مختارا بمعنى ان يفعل وان لا يفعل نعم ذلك يقتضي ان يكون
هو تعالى فاعلا مختارا بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وسيجيء الفرق بين المعنيين
باذن الله تعالى لكن جوابهم هذا يكون مبنيا على تكلفات باردة فانا ننقل الكلام

ازيفهم

الى الاوضاع والاستعدادات التي اجتمعت هنا متسلسلة الى غير النهاية مع كون
الافلاك بسيطة ومع تساوي نسبة اجزائها وتساوي نسبة الفاعل الموجب ايضا
الى تلك الاوضاع والاستعدادات ومع كون الارض بسيطة ايضا عندهم فتامل
وقوله الاستراح اليه يقال استروح اليه اي استنام قوله اي
الممزوج الانموذج من المطعومات شيء قليل يمتحن به طعم الشيء هل هو مناسب
للغرض ام لا وقوله لا اي لبعد الحرارة الطبيعي وقوله الحرافة اي بالحادة والراء
المعجمتين من الحرف بالفتحتين بمعنى الحر جمع حرة قوله تكونها مبتدا خبره
بارادة الله تعالى والجملة صفة اسباب وقوله ما عرض لها فاعل قوله بعد قوله بل تركها
قبل هم يقولون المحرقة هي الحرارة الشديدة دون المتوسطة قلنا نعم لكن الكليلة
بالنار هي الحرارة الشديدة دون المتوسطة والقول بان هذه الحرارة كانت
شديدة في الاصل ثم انكسرت سورتها ممنوع اذ هو محل النزاع بعد وقوله فلم لا يجوز
ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع لكنه اي لم لا يجوز ان يكون السبب سببا لحدوث
المزاج وبقائه معا كما كان سببا لبقاء الاجتماع قبل الحدوث كما زعمتم قوله
وحر الشمس فيه ان حر الشمس لا يوجب وجود النار والكلام فيه وقوله اولا يكون عطف
على قوله لا يحصل وقوله فانه اي ذلك البذر يفسد جواب اذا وقوله كالجوارح الجوارح
من السباع والطير ذوات الصيد كذا في الصحاح قوله والنيازك النيزك
بفتح النون موزونة قصير والجمع النيازك وقوله فلا يكون هواء فالعلم المراد
بالهواء الصرف الهواء الخالي عن النار بقرينة ما سبق ولم يرد به الهواء الخالي عن جميع ما سواه
حتى يتوجه عليه ما ذكره الشارح قوله ثم الطبقة الترابية نقل عن الشارح انه
قال الترابية بالفتح والكسر ما يتخلف في الارض من الماء والطبقة الترابية بعضها انكشف من
الماء للشعاع الموجب للرطوبات وجفف وجهها الشمس وهو البر والجبل فيه ارضية ومائية
وبعضها قد استولى عليه البحر وقد يتوهم ان البرية ليست بالنون والزاي المعجمة بل هي
بالباء الموحدة من تحت والراء المهملة انتهى كلامه يقال تخلب الوحل والخلب اي سال

ذلك

والمن...

قوله فكسرت من سورة كيفية ههنا احتمالات احدهما وهو الانسب بظاهر العبارة ان يبقى كيفية
كل من العناصر الممتزجة وانما تنكسر سورة تلك الكيفية فقط بحيث يلتئم من الكيفيات المنكسرة
كيفية متشابهة في جميع الاجزاء وثانيهما ان ينخلع كيفية كل واحد منها ويفيض على مجموعها
من المبدأ الفياض كيفية واحدة متشابهة في جميع اجزاء ذلك الممتزج ومع كل واحد
من الاحتمالين كانت صورها النوعية باقية في انفسها هذا ثم ان الاحتمال الاول انسب
الى الاطباء والاحتمال الثاني انسب الى الحكماء قوله فحد المزاج بانه كيفية متشابهة
لا يمكن ان ينطبق هذا الحد على كل واحد من الاحتمالين المذكورين آنفا لكن على الاحتمال
الاول يتوجه على هذا الحد النقض بالمجموع المركب من اليبوسة والرطوبة المتوسطتين
او من الحرارة والبرودة المتوسطتين او من الثلثة المتوسطة منها اذ يصدق على كل
واحد من هذه المجموعات انه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء
لا يقال مع ان المزاج عندهم هو الحقيقة الملتئمة من الكيفيات الاربع المتوسطة دون الملتئمة
من الاثنين او الثلث قوله لا يعرض الاشتداد والتنقص وذلك لان الاشتداد
هو الحركة في الكيف الادنى الى الكيف الاقوى والتنقص بالعكس فيكون كل منهما من قبيل
الحركة في الكيف ولا شك ان الحركة في الكيف انما تكون عارضة لمحل الكيف لا لنفس الكيف
فان موضوع الحركة لا بد ان يكون باقيا بتشخصه من المبدأ الى المنتهى قوله وهو يكفينا
اذ نحن بصدد المنع وليس غرضنا ايراد النقض الاجمالي فما ذكر من الاحتمال الرابع يكفينا
قوله ان التاثير بينهما اي بين العنصرين بالتلاقي محتمل اي يحتمل في غير ما نحن بصدده لا فيما
نحن بصدده اذ قد كان حاله مكشوفا كما ذكر قوله فان قلت لم لا الظاهر ان هذا اثبات
للمقدمة الممنوعة قوله هي النارية لم اي فلم لا يكون لها صور سوى هذه الكيفيات ومن قال
بتفاوت الكيفيات مع بقاء الصور لا بد له من دليل وقوله الوجه الثالث لم نقض اجمالي
وقوله الوجه الرابع معارضة وكل واحد من هذين الوجهين على تقدير تسليم وجود الصورة
ودار الكيفية لو من المحال ان يقال لم فيه ان يقال لم لا يجوز ان يكون الفاعل الحقيقي لكسر   وقوله صح
برودة الماء هو الصورة لكن بواسطة اعداد الحرارة القسرية العارضة للماء ولا حاجة

الى

الى ان يقال الفاعل الحقيقي لكسر البرودة هو المبدأ الفياض وقوله فان قيل نحن لم
هذا اشارة الى منع قوله ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة لم فان قيل
اذا جاز اطلاق الفاعل على الصورة مجازا بسبب الاعداد المذكورة كان جواز اطلاق
الفاعل على الكيفية المعدة مجازا بسبب ذلك الاعداد بالطريق الاولى فما وجه اختيار
الاطلاق الاول وترك الاطلاق الثاني قلت لعل الوجه في ذلك الوجه هو بقاء
الصورة عند وجود الكيفية المنكسرة وعدم بقاء الكيفية المعدة عند ذلك وقوله
وهذا اهون من المنافاة ولعل المص انما ذكر المنافاة ههنا لان الصورة المائية
المائية منافية للحرارة بناء على ان مقتضاها انما هي البرودة المنافية للحرارة مطلقا وقوله
بل ان جعل الكيفيات انفسها لم يعني ان قوله والمعد قد يفنى في الاثر انما يناسب ان يكون
المعد نفس الكيفية لا ان يكون نفس الصورة كما ذكر المص بل المناسب لكون المعد هو ذكره   نفس الصورة صح
الشارح بقوله وح يقول الصورة لم قوله باحد هذين التقويمين اي اللذين
ثانيهما هو الاول كما اشار اليه الشارح بكلمة بل وقوله بالمعنى المذكور وهو   في المزاج صح
الكيفية المتوسطة المتشابهة الحاصلة من تفاعل العناصر لم وقوله ان ما ذكره
اي ذكر ذلك القائل باحد التقويمين قوله دليل اختلاف الماهية هذا ممنوع قوله
لان القابلية من لوازم الماهية الخ المستفاد منه ممنوع ايضا فانه لم لا يجوز ان يكون
بعض القابليات من لوازم الهوية دون الماهية وان يكون اختلاف الاستعداد
باعتبار العوارض دون الماهيات قوله فان قيل اشارة الى المعارضة وقوله
قد صارت خبر يكون قوله اما على الاول اي الاستحالة فقد ظهر لنا مما ذكرنا هذا المقصد
ان في المزاج ثلثة مذاهب وان في كل مذهب قولين قوله تساوي البسائط
كما ذكرنا فان قيل لا شك ان حرارة النار في الشدة تكون اضعاف برودة الماء
في الشدة كما يشهد به المشاهدة قلنا لو سلم ذلك فرطوبة الماء في الشدة
تكون اضعاف يبوسة النار في الشدة حتى يطفئ الماء القليل اضعافه من النار كما يشهد
التجربة فعلى هذا يجب ان يعتبر التساوي بين الماء والنار كما ذكرنا فان قيل لا بد ان يعتبر

التساوي في الخفة والثقل كما يشهد به التجربة فيجب ان يعتبر التساوي فيهما ايضا وهو غير تابع لتساوي الكيفيات الاول ولا لتساوي الحجم ايضا قلنا الذي يلوح من كلامهم هو ان الخفة الطبيعية تابعة للحرارة الطبيعية والثقلة الطبيعية تابعة للبرودة الطبيعية فتامل قوله وربما يكتفي فيه باعتبار تساوي الكيفيات فان قيل قد مر آنفا ان حرارة الماء المغلي بالنار تكون في الشدة مساوية لبرودة الماء المبرد بالثلج مع ان ميل الماء اشد واقوى من ميل الاول قلنا المعتبر ههنا هو التساوي في الكيفيات الطبيعية كما اشرنا اليه وحرارة الماء ليست بطبيعية فلا عبرة بها ههنا قوله ما ينبغي له فاعل غلب وقوله ذلك اشارة الى ما ينبغي وقوله فالمعتدل لانه لما اي فالمعتدل ينقسم الى ثمانية اقسام لانه لما قوله فكل نوع له الى آخره للتفصيل وقوله بل له عرض اي لذلك المزاج عرض وقوله اذا خرج عنه اذا خرج ذلك المزاج عن ذلك العرض وقوله لم يكن ذلك النوع فذلك النوع بالنصب على انه خبر لم يكن اي لم يكن ذلك النوع ذلك النوع وقوله ما يدخل فيه اي في ذلك النوع قوله واما غير المعتدل فلانه لما اي واما انقسام غير المعتدل الطبي الى ثمانية اقسام فلانه الخ وقوله لا يقال اما معارضة لقوله فلا يتصور واما منع مع السند وقوله وقوله اذا كان يجب الخ اي اذا كان الشان انه يجب للمركب في اعتداله الطبي مثلا ان يوجد اثنى عشر جزءا حارة وخمسة اجزاء باردة الخ وقوله فوجد اي فاذا خرج عن الاعتدال الطبي مثلا ووجد اثنى عشر جزءا حارا وستة باردة لا فيكون الاثنا لا من اثنى عشر خارجا عما ينبغي من الحار وكذا الواحد من الستة يكون خارجا عما ينبغي من البرودة وقوله فهو اي ذلك المركب وقوله والا زدواجات العقلية اما باجتماع ثلثة منها فيكون المركب احر وابرد وارطب مما ينبغي مثلا واما باجتماع اربعة منها فيكون احر وابرد وارطب وايبس مما ينبغي وقوله بل هذان اي هذا الذي نحن فيه وقوله مبني على هذه النسبة اي النسبة الضعيفة التي ذكر آنفا من قوله فهو احر مما ينبغي وابرد منه باطل قطعا بل ذلك واقع على ما ينبغي كما لا يخفى قوله فيها اي في ليلهم ونهارهم وقوله يمر به اي بسمت رؤسهم وقوله حال اجتيازها بالجيم لا بالحاء المهملة اي حال سلوك الشمس وقوله الا بقدر الميل الكلي وهو قوس من دائرة العرض بين معدل النهار ومنطقة البروج بحيث يكون بينهما غاية الميل ويقال له الميل الاعظم كما يقال له الميل الكلي على ما مر قوله هم سكان الاقليم الرابع من بلاد خراسان وينسب هذا الاقليم الى الشمس من الكواكب السبعة السيارة الخ وقوله هو الاعتدال الطبي فان الامام قد نظر ههنا الى توفر ما ينبغي من الاحوال والاطوار فلم لا يجوز في بعض الاصناف ان يوفر ما ينبغي فيكون هو اعدل صنف بحسب الطب ومع ذلك يكون ابعد من ساير الاصناف عن الاعتدال الحقيقي وقوله لان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقي مع ان المص قد غفل عن هذه المقدمة فلذا قال ما قال والامام قد لاحظ هذه المقدمة فلم يتوجه عليه ما ذكره المص اصلا وقوله لما ينبغي متعلق بقوله توفرا وقوله للمزاج متعلق بما ينبغي قوله قال الامام الرازي اي قال معارضا لابن سينا فيما ذكره آنفا وقوله بعكسه اي بعكس الجبل الشامخ فالمصدر مضاف الى الفاعل والمفعول متروك ويحتمل ان يكون الضمير المجرور راجعا الى الشامخ فالمصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك وقوله الدراري الدري هو الثاقب المضيء وقوله ما هو مفعول يوجب قوله كانه ذهب في قبل هو جوهر يشبه بالنحاس يتخذ منه المرايا وهو المسمى بالحديد الصيني وقوله يعقده البرد قبل تمام النضج فيكون فضة في اصابها برد عاقد وقوله الموسوسون بالكيمياء الوسوسة بالتحريك ضرب من الجنون والوسوسة بالسكون الدق كذا في الصحاح وقوله الارواح هي كالزيبق وهذا من مصطلحات اهل الاكسير وقوله وفيه اي في المباحث المشرقية وقوله والرزانة اي الثقل قوله المتاخرة عن تحصل النوع فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الامزجة النباتية والحيوانية والانسانية كمالات اولى للعوم لتحصل تلك الانواع مع ان المزاج لا يسمى نفسا قلنا المراد بالكمال الاول هو ما كان محصلا له في نفسه وداخلا في قوامه كما اشار اليه بقوله ما يتم به النوع في ذاته وظاهر

مثاله

خارجا منه

تام عنه ..... للشيء منه

ان الامزجة المذكورة ليست بداخلة فى قوام تلك الانواع وانما هى شروط لتحصلها
فى اشياء وقوله اى متنوعا المشهور بينهم ان المجردات امور بسيطة فى الخارج وان كانت
لها فصول منوعة لها فى الذهن لكن المتبادر من الكمال الاول ههنا هو المنوع الخارجى
قوله وهذا اظهر لان كون الجسم ذا آلة اظهر من كون الكمال ذا آلة ولان الموصوف ح
يكون اقرب فى اللفظ لكنه لا يناسب ان يكون طبيعى مرفوعا كما هو الاقرب لانه ح
يلزم الفصل بالاجنبى بين الموصوف والصفة قوله ان يكون ذا اجزاء متخالفة فقط
والا يلزم ان يكون المعادن آلية فان لها اجزاء متخالفة مع انها ليست بآلية اذ ليس لها
الا قوة حافظة فقط قوله على الترديد متعلق بالمذكورة وقوله اى ان لكل فلك نفس
الافلاك اى من الافلاك الكلية والجزئية وقوله بمنزلة الآلات يعنى ان كل واحد
من الافلاك الجزئية ليس له نفس على حدة بل النفس الناطقة انما تكون للافلاك الكلية فقط
وقوله دايما خبر ليس وقوله فيخرج قوله ذى حيوة لانه اى حاصل ان قوله ذى حيوة لا يخرج الفلك
اذ الحركة الارادية تكون ببعض افعال الحيوة وانما يخرج الفلك بتقييده بالنمو بخلاف
تفسير الامام فان الفلك على تفسيره يخرج اولا بقوله ذى حيوة اذ لا يتصور فى الفلك النمو
والتغذى وقوله فسرهما الامام اى فسر المعنيين المذكورين او فسر القولين المذكورين
والمال واحد قوله يصدر عنها آثاره الظاهر ان هذا الكلام يشعر ان جميع
تلك الآثار صادرة عن تلك الاجسام وكذا قوله فهى مبادئ فى تلك الاجسام مشعر
بظاهره ان جميع تلك الآثار لها مبادئ فى الاجسام المذكورة مع ان بعض الآثار
كالادراكات العقلية انما تصدر عندهم من المبدأ الفياض فيكون هو المبدأ لها
ويمكن ان يقال لعل المراد بمصدرية الشئ للآثار ومبدئيته لها ما هو اعم من كونه فاعلا
لها او محلا لها وظاهر ان النفس الانسانية محل لادراكاتها وان لم تكن فاعلة لها او يقال
ان للنفس الانسانية بحركاتها الاختيارية فى المعقولات تكون منشأ لاستعدادات
موجبة لتلك الادراكات فبهذا الاعتبار تجعل هى مبدأ لها قوله ولا شك ان وضع
المنسوب اى وضع الكمال مثلا المنسوب الى ما هو اقرب اى الى النوع الذى هو اقرب

الى الجنس مكانه اى مكان الجنس اولى من وضع المنسوب اى من وضع الصورة
مثلا المنسوبة الى ما ليس اقرب اى الى المادة التى ليست اقرب الى الجنس كما لا يخفى قوله
او لا دلالة ح على النوع وذلك لان المتبادر من اطلاق الصورة هو الصورة
الجسمية على ما هو الكثير الشايع او مطلق الصورة المتناول للصورتين الى النوعية
والجسمية واياما كان فلا دلالة ح للنوع ولا يتبادر الصورة النوعية
من اطلاق اللفظ ح يتصور هناك دلالة على النوع وقوله وللنفس قوة الادراك
وهو مثل القوة النطقية للنفس الانسانية وقوله فتعرف القوة بهذا المعرف وقوله
اسم لها اى للنفس وقوله فيعرفه اى يعرف الكمال بهذا المعرف قوله وكذا لا يتناولها
اى لا يتناول النفوس الفلكية الحد المستفاد له وذلك الحد المستفاد هو ما ذكره
بقوله ما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد قوله عادمة للارادة الظاهر ان قوله
عادمة بجر دة وان الضمير المستتر فيه راجع الى الوتيرة لا الى الافاعيل كما يوهمه
ظاهر عبارته فى حاشية شرح التجريد حيث قال او يكون مبدأ للافاعيل تكون على
وتيرة واحدة لكن لا تكون عادمة للارادة وانما قلت لا الى الافاعيل لانه ح
يلزم خروج النفوس الفلكية عن هذا الرسم وعلى تقدير رجوع الضمير الى الوتيرة كما هو
الظاهر يكون اسناد عادمة الى الضمير فيه اسنادا مجازيا ويكون المقصود نفى المجموع
ثم ان نفى المجموع اما بنفى كونها على وتيرة واحدة او بنفى كونها عادمة للارادة او
بنفى هذين المذكورين معا فالاول فى النباتات والثانى فى الافلاك والثالث
فى الحيوانات وقد خرج عن هذا التعريف الطبايع العنصرية والمعدنية فان الافعال
الصادرة عنها تكون على وتيرة واحدة عادمة للارادة وقوله موصوفة بما ذكر اى
موصوفة بانها ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة قوله طريقة الترقى منقول
سلك وقوله بحذو الضمير المستتر فيه راجع الى الجسم الموصوف بالموصول المذكور والضمير
البارز راجع الى الجسم الآخر وقوله الذى هو بالقوة لانه ضمير هو مبتدا ودخبر قوله شبيه
وقوله تحلل هذا الفعل فى المواضع الثلثة كان على صيغة بناء المفعول وقوله مزهلا

يقال زمل لحمه بالكسر اي اضطرب واسترخى كذا في الصحاح وقوله ومزدوق اللحم
بالرفع عطف على وقوفها وقوله بان القوى له متعلق بقوله ثبت وقوله ايضا اي كما
ان القوى الجسمانية متناهية وقوله في تحليلها اي تحليل الرطوبة حتى تنحل اي تنحل الرطوبة
وقوله وتحل عطف على قوله فيغلب قوله لان الحس لا يميز متعلق بقوله متشابهة
الاجزاء وقوله في كليات القانون له اي فيه اشارة الى المذهبين المذكورين
ايضا وقوله اي الكيفيات المزاجية تنتشر للقوى التي كانت في المني قوله لان
اجزائه متخالفة الامزجة ان قيل الضمير المجرور في اجزائه راجع الى المني فعلى
هذا يكون اجزاء المني متخالفة الامزجة فكيف يصح ما ذكره من كون اجزائه متشابهة
الحقيقة قلنا يجوز اختلاف اجزاء المني في الامزجة مع كونها متشابهة في الحقيقة
لما عرفت ان مزاج كل نوع له عرض عريض فيتصور هناك اختلاف في الامزجة
مع عدم خروجها عن ذلك العرض فبهذا الاعتبار يكون بعضه صالحا لان يكون
عظما وبعضه صالحا لان يكون لحما الى غير ذلك وقوله فيمزجها اي يمزج ذلك النوع
من المولدة تلك الاجزاء تمزيجات بحسب عظم عظم له وقوله تنفيذا على هذا
الفعل هو الضمير المستتر الراجع الى المصورة ومفعوله الاول هو قوله تلك الاجزاء ومفعوله
الثاني هو قوله الصور وقوله جعلها اي جعل هذه الاربع الاخرى وقوله لانها
اي لان هذه الاربع الاخرى وقوله كما مر اي مر آنفا من قوله وما تان
الثنتان له وقوله فيجب ان يكون اي حركة الغذاء وقوله حتى يخرج المعدة
وقوله عن قريب تغيير في المغ لقوله بعيد وهو تصغير بعد وقوله بليق به اي بذلك
العضو قوله واعترض ثانيا اي اعترض الامام ثانيا وقوله وقال ابن سينا
عطف على قوله لم يذكر اي ولذلك قال ابن سينا وقوله والاظهر وانما قال والاظهر
ولم يقل والظاهر او والصواب لان عد الاربع من الغاذية يتضمن عد الهاضمة من
الغاذية ايضا لكن مع انضمام زيادة لا يحتاج اليها مع تلك الزيادة مع عد الثلثة
الثلثة الاخرى من الغاذية وقوله بترقيق الغليظ متعلق بقوله تعد الفضل اما ترقيق

الغليظ فكما في البول والعرق واما تغليظ الرقيق فكما في الغائط والقي قوله
الثخين صفة ماء الكشك ليس صفة للكشك كما يتوهم وقوله في بياضه متعلق بالتشبيه في
قوله كماء اي هو شبيه في بياضه بماء الكشك والدماميل جمع دمل بتشديد الميم وهو
القرح وقوله كالمصفاة وهي آلة التصفية وقوله طرفه الخارج اي الخارج من الكبد
ويتصاعد ل يقال رجل متفايل اي ثخنت دقيق وقوله بهذا العرق اي العرق الكبير
قوله يصير كيموسا قيل هذا اللفظ سرياني بمعنى الخلط سواء كان صالحا
لان يحصل منه ما ينبغي للبدن او لم يكن صالحا لذلك الخلط بل كان فاسدا في نفسه وقوله
منه اي من الغذاء وكلمة من ههنا تبعيضية وقوله واما المحترق منها اي من الصفراء
وقوله ترسب فيها اي تسفل فيها والعكر دردي الزيت وعينه ودردي
الزيت ما يبقى في اسفله كذا في الصحاح وقوله وما ينصب من الانصباب
وهو مبتدا اخبر قوله حامض وقوله الى المرتين اي الى الصفراء والسوداء وهو
يروى بضم الميم وتشديد الراء على ان يكون فيهما مرارة في الجملة لان الحرافة او العفونة
لا تخلو عن مرارة ما وقد يروى بكسر الميم وتشديد الراء ايضا على تغليب الصفراء
على السوداء اذ المرة هي الصفراء وقوله الواجب له اي الضمير في له راجع
الى مراجه اي مزاج كل واحد والضمير في يصلح راجع الى كل واحد ايضا وقوله
من جانبه المحدب اي الجانب المحدب للكبد قوله الى الجداول جمع في اللغة
الانهار الصغار والمراد ههنا العروق المتوسط بين الكبار والسواقي اي هي متوسط
بينهما في الغلظ والدقة والسواقي من السقاية جمع ساقية وهي العروق المتوسطة
بين الجداول والرواضع وهي العروق الرواضع من الرضاع جمع راضع او رضيع وهي
ههنا العروق المتوسطة في الغلظ والدقة بين الجداول والليفية وقوله ترشح جواب
اذا والجملة الشرطية خبر ان في قوله فان الغذاء وقوله غاذية كل عضو اشارة
الى ان المضاف مقدر في كلام المص وقوله للاعدية اشارة الى الضمير في لها راجع الى
الاغذية التي دل عليها اسناد الترشح المذكور الى الغذاء المذكور وقوله عليها

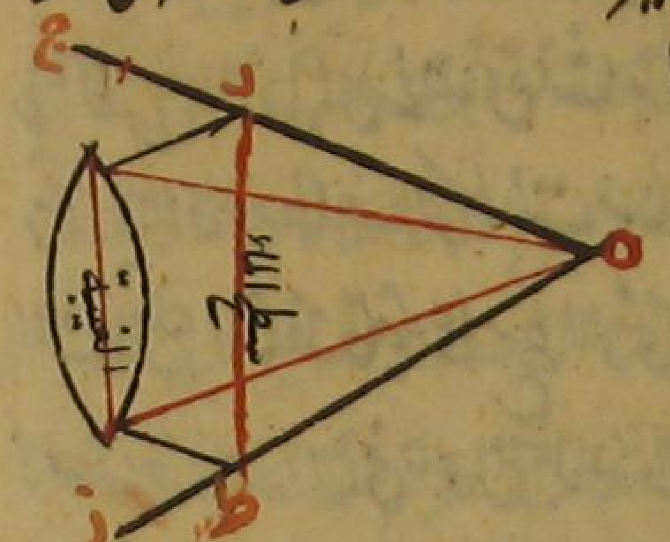
اى على الاعضاء وقوله التشبه منصوب على انه مفعول حصل بتشديد الصاد
وقوله به اى بكل عضو وقوله كما فى الذبول اى كما فى الذبول وقوله فى الاستسقاء صلة
الاخلال وقوله فى الالصاق خبر ان وكذا الكلام فى الذبول وفى تحصيل بدل ما يتحلل وكذا
فى البرص والبهق وفى التشبيه له وقوله وهو الاكثر اى البول هو الاكثر من المرتين ه
قوله مخالف لما فى المباحث المشرقية له اى المناسب له ولما هو المشهور بينهم
ايضا هو ان يذكر البول فضلة للمرتبة الثانية على ما ذكره الشارح آنفا وقوله
القليل منه اى من المنى وقوله مثله منصوب على انه مفعول مطلق وقوله استفراغ
بالرفع على انه فاعل لا يضعف قوله بدل ما يتحلل بالنصب على انه مفعول فيه او مفعول له
اى يتقوم مقام ما يتحلل او يتقوم بدلا لما يتحلل وكان لم تجعل قوله يتقوم من الافعال الناقصة
اى يصير بدل ما يتحلل قوله ولم يشتبه له عطف على قوله لكان اظهر وههنا بحث ظاهر وهو انه
كيف لا يكون المنى اربعة مع ان المراد من قوله الذى يتقوم له هو الذى من شانه ان
يتقوم له سواء كان بالفعل او بالقوة القريبة او البعيدة وهذا معنى اعم بحيث يتناول المنى — قام ه
الثلثة وللنظر الى هذا المعنى لم يذكر الامام الرابع بل قال وقد يقال له وقد يتيطر فى
تقسيم المعلوم حيث قال هناك اى من شانه ان يعلم فيتناول المعلوم بالفعل والمعلوم
بالقوة وقوله بحيث متعلق بقوله احتوى ها وقوله القراقر هى اصوات البطن وقوله
احساس الحس بخلوط بلبس او دهن قوله الدافعة جعل الالف واللام ههنا بمعنى
التى اى التى تدفع الغذاء اليه اى الى العضو وقوله للفضل اى التى تدفع الفضل عنه اى عن — لنزاح اى فضلة
العضو عند التبرز اى عند التغيط وقوله فصل كموج وقوله وساير احشائه اى الامور
التى هى فى جوفه وهو من الحشو والمعاء بكسر الميم وهو مفرد والجمع الامعاء والزحير بالزاء
المعجمة والحاء المهملة وهو استطلاق البطن والاستفراغات البحرانية هى التى حصلت
بشدة الحر قوله ولم يتم بكسر الميم من التتمة وبجيرته مفعوله والتقييد فاعله وقوله من اهل
الاهواء حال من الضمير المستتر فى قوله لم يتم فيكون الحال ههنا قيدا للمنفى دون النفى والحمرة
الحرة فلذا فسرها بالسجن وقوله علم خبر ان والتخطيط يروى بالحاء المهملة والطاءين

المهملتين من حط الرحل اى نزل فتحطيط الشئ جعله فى منزلة ومرتبة من جهة مقدار
ووضعه وشكله وقد يروى بالخاء من المعجمتين فمعنى تخطيط الشئ ان يعطى
حظوظها من المقدار والوضع والشكل وقوله على الرأى الاصوب يعنى ان المختار
فى المنى كونه متشابه الاجزاء لا كونه متخالف الاجزاء فعلى هذا فاسناد الطوان
الى الفاعل المختار العليم الحكيم يكون اظهر قوله تخدمها الكيفيات الاربع هذه الكيفيات
الاربع تخدم تلك القوى الاربع سواء كانت هى حاصلة فى محال تلك القوى وهى
الكيفيات الغريزية او حاصلة فى الاغذية او فى الهواء لكن لو كانت هى فى غاية الافراط
يكون مضرة كما فى برودة الافيون وحرارة الصيف فى بعض المواضع الحارة
وقوله حركتان كيفيتة وهى استحالة الغذاء فى الكيف على ما اشير اليهما
آنفا وقوله الليف المورب هو من باب التفعيل يقال ورب الورق اى فسد والمراد
ههنا هو الليف المرخى المرسل وقوله الممتنة من امتنه اى جعله متينا صلبا وقوله
يحدث بالحاء المعجمة اى مورثة للكسلان والفتور وفى بعض النسخ بالحاء المهملة يقال حدر
جلد الرجل اى ورم بكسر الراء واحدرته انا اى هى مخلطة للاغذية ومخلخلة لها
وقوله فى الزراقات وقد مر تفسير الزراقات فى آخر بحث المكان فى
مرصد الكم من موقف الاعراض قوله لان حاجتها الى التحريك امس هذا وجه الترتيب
الذى اشار اليه ههنا بكلمة ثم يعنى ان الحاجة الى اليبوسة انما هو لاجل التسكين وظاهر ان
الحاجة الى التسكين فى فاعلية الماسكة يكون مقصودا بالذات وفى فاعلية الجاذبة يكون
لاجل التمكن من التحريك من بعض مساكن الاغذية الى مسكن آخر لها فيكون حاجة الماسكة
الى اليبوسة اكثر من حاجة الجاذبة الى اليبوسة كما ان حاجة الجاذبة الى التحريك كانت امس
من حاجتها الى تسكين الاغذية قوله وحيث كانت الحركة فى الجاذبة اقوى
هذا اشارة الى وجه الترتيب بين الجاذبة والدافعة كما دل عليه بكلمة ثم وحاصله
ان حاجة كل منها الى اليبوسة انما هو لاجل التسكين الممكن للتحريك فما كان تحريكه اقوى
كان حاجته الى اليبوسة اكثر وقوله وتخدم اى تخدم البرودة وقوله كذلك اى بالعرض
وقوله تغلظها من التغليظ اى تغلظ البرودة الريح المعينة وهذا من الاعانة قوله

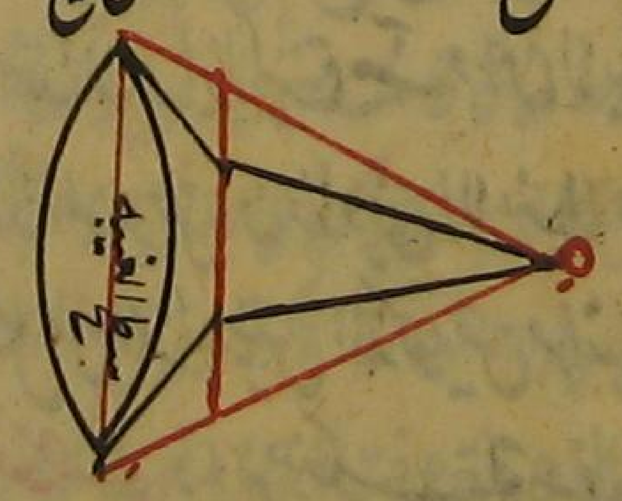
احدهما اى احدى الجليتين وهما وان لم يكونا مذكورتين صريحا لكنهما كانتا مفهومتين من وقوع
قوله مضاعفة حالا متيدة لما قبلها ولكل واحد من الجليتين اجزاء اربعة كما ذكر **قوله**
فى القوى الطبيعية وهى القوى التى كانت للنفس النباتية على ما مر فى صدر القسم الاول
وقد عرفت ان ساير الحيوانات مشاركة للنباتات فى القوى الطبيعية وقوله
قريب من الشارع على ما سيجئ فى هذه الورقة ان شاء الله وقوله فلذ... المعنى قرن
اى شدة فى حبل واحد **قوله** لان الابصار ليس حاصلا اى لان الابصار فى
صورة خروج الشعاع له وقوله فيه اى فى الابصار وقوله فيه بحسبها اى بحسب حال
المرئى بحسب القرب والبعد بناء على خروج الشعاع المتوهم وقوله اسوة اى مساواة
قوله كانه خط واحد مستقيم له والطلاق الخروط عليه انما يكون باعتبار ما يتخيل مخروطا من
حركة السريعة جدا وقوله على مذهبهم مو القول بخروج الشعاع على الوجه الثلثة
المذكورة وقوله والا كانت له فمنع قوله لا يرى انه اذا قرب دفيه بحث ايضا **قوله**
الذى بينها وقوله الذى فيها الضمير فى بينها وفى فيها راجع الى العين وقوله كان فى حكم المذهب
الثانى لا يخفى عليك ان المذهب الثانى مبنى على ان يكون الشعاع المخروطى جوهرا جسمانيا
والاستحالة ظاهرة كما ذكر بتمامه وايضا فيعلم له وان المذهب الثالث مبنى على ان يكون
الشعاع المخروطى عرضا ولا استحالة عقلية معا فى ان يحدث من المبدا الفياض فى ذلك
الشعاع فى الهواء او فى الافلاك بواسطة استعدادات وشرايط موجبة لذلك
كتقابل الحدقة وسلامة العين مثلا ولا يلزم من حدوثه او زواله تبدل ساير كيفيات الهواء
او الافلاك بل تبقى تلك الكيفيات باقية على حالها كما كانت هى عليه قبل ذلك فتامل
قوله وجب ان يتشوش هذا ممنوع والقياس على الصوت كما ذكر فى ابطال المذهب الثانى
قياس مع الفارق فان الصوت كيفية قائمة بالهواء والشعاع المذكور جوهر قايم بذاته وقوله
ويتخيل ايضا له اشارة الى ابطال المذهب الثالث وقد عرفت انها لا يدفع هذا الاعتراض
عن المذهب الثالث وقوله بل تقول ذلك المعقول له انما يرد ايضا على المذهب الثانى ويمكن دفعه
عن المذهب الثالث كما ذكرنا وقس على هذا ما قاله الامام هنا وقوله ولا احاطة الشعاع

المصدر مضاف الى الفاعل ومفعوله هو قوله ما بينها **قوله** مستقيما وكذا قوله منعطفا
حال من الضمير المستتر فى ينفذ وهذا الضمير المستتر راجع الى الابصار المذكور
نظرا الى اعتبار معنى الشعاع فيه تحقيقا او موهوما على ما اشار اليه الشارح وقوله
هناك اى فى صورة التفاوت المذكور منها اى من زاوية راس المخروط حال كونها
فى الصورة الاولى اى فى صورة تشابه الغلظ والرقة **قوله** فقد احاط ان
زاوية الانعطاف لو كانت مساوية لزاوية الرؤية فاذا فرضنا ان يكون فى
الشعاع النافذ قايما على سطح المرئى مثلا لزم ان يرى ذلك المرئى اضعاف
اضعاف مقداره فى صورة الانعطاف الى جهة السهم ولزم ان لا يرى ذلك
المرئى اصلا فى صورة الانعطاف الى خلاف جهة السهم وذلك لان زاوية الرؤية
على الفرض المذكور انما تكون هى الزاوية القائمة ثم انه لو فرضنا وقوع زاوية
الانعطاف فلا بد ان تحدث فى كل من جانبى السهم المخروط زاوية انعطاف
على تقدير مساواة زاوية الانعطاف لزاوية الرؤية يلزم ان تحدث فى جانبى
السهم زاويتان هما القائمتان وظاهر ان ما بين ضلعى زاوية الانعطاف يكون
مرئيا فى صورة الانعطاف الى جهة السهم ويكون غير مرئى فى صورة الانعطاف الى
خلاف جهة السهم وظاهر ايضا ان القائمتين لو كانتا مجتمعتين فى سطح الكرة الذى
تحته العنبية لم تبق هناك زاوية ما اصلا فيلزم ان يرى ذلك المرئى فى الكرة بقدر فرضا
عرض الكرة بالغا ما بلغ فى الصورة الاولى فيكون ذلك المرئى مرئيا اضعاف اضعاف
مقداره مرارا كثيرة جدا وان لا يرى ذلك المرئى اصلا فى الصورة الثانية
اذ المفروض ان زاويتى الانعطاف قد كانتا قائمتين وانه لم يكن ما بين ضلعى
كل من الزاويتين المذكورتين مرئيا اصلا فى الصورة الثانية فتامل والله الموفق
قوله وانه ينعكس له عطف على قوله فانه ينفذ له وقوله بزاوية مساوية
لزاوية الرؤية وهى زاوية الانعكاس فانه مساوية لزاوية الرؤية التى هى زاوية
الشعاع كما بينه **قوله** وجب ان يتساوى ايضا زاويتا اب د و ه ب ج

وذلك لان زاوية اب ه قد تشترك بين زاوية اب د وزاوية ه ب ج
فلما كانت الزاويتان المذكورتان متساويتين بدون اعتبار القدر المشترك الى
كل واحدة منهما قوله واما تصوير الانعطاف الخ عطف على ما سبق بحسب المعنى اي
اما تصوير الانعكاس فقد ذكرناه واما تصوير الانعطاف فهو ان يفرض اج
وصورة انعطاف الخطوط الى جهة السهم هكذا

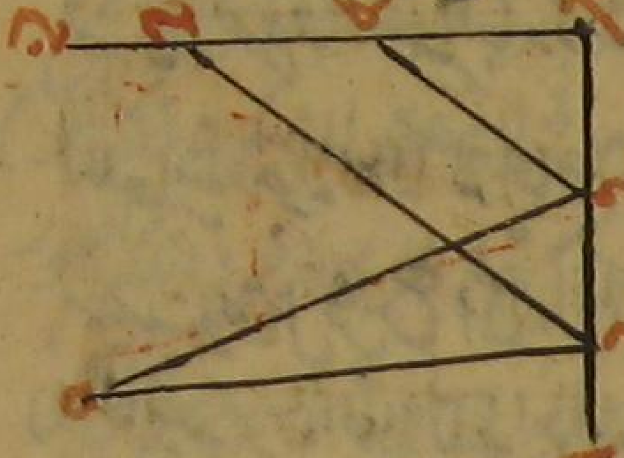


فلنفرض الخطين الاحمرين الشعاع النافذ
على الاستقامة من الحدقة الى المرئي والخطين
الاسودين الشعاع النافذ الى المرئي
بالانعطاف فلنفرض ايضا اب سطح العنبة و ه الحدقة و ا د سطح الماء
وزاوية ج د ا زاوية الانعطاف من احد الجانبين وزاوية ز ط ب زاوية
الانعطاف ايضا من الجانب الاخر وزاوية ه ا ب زاوية الرؤية اعني زاوية
الشعاع النافذ الى المرئي على الاستقامة وهو الخط الاحمر في احد الجانبين وزاوية
ه ب ا زاوية الرؤية ايضا في الجانب الاخر واياما كان فاحد ضلعي زاوية الرؤية
المذكورة يكون في سطح العنبة اعني اب كما مر واما زاوية رؤية العنبة كبيرة على سطح الماء
ففي زاوية ه د ا في احد الجانبين وزاوية ه ط د في الجانب الاخر فلا يذهب عليك
ان كلا من زاويتي الانعطاف يكون اكبر من زاوية رؤية العنبة على ما هي عليه
وكذا يكون اصغر من زاوية رؤية العنبة كبيرة على سطح الماء كما يشهد له التخيل الصحيح وصورة
انعطاف الخطوط الى خلاف جهة السهم هكذا

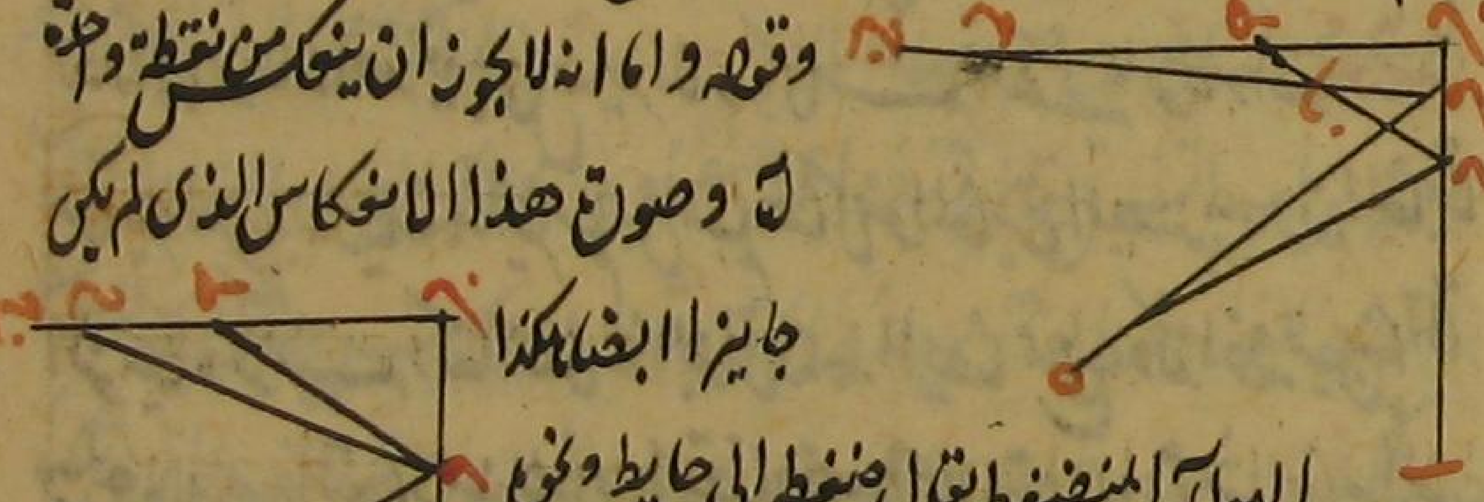


ويعرف تفاصيلها بما ذكرنا في الصورة
الاولى بافاضة الله تعالى لكن لا بد ان تكون
زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة
اصغر من زاوية الخطين الاحمرين عند الحدقة ايضا على عكس ما في الصورة الاولى حتى
تكون تلك العنبة مرئية اصغر مما كانت عليه من المقدار قوله وجب ان تنعكس الاول

الى نقطة ط كذلك وهذا سوء الانعكاس الصحيح وصورة الانعكاس الصحيح هكذا



قوله وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية
ج د ب الخارجة عن مثلث ز د ه وذلك
لانه لو لم يكن هذه الانعكاسية اصغر من زاوية
ج د ب لم يوجد المثلث المذكور لانه
لم يوجد احد اضلاع ذلك المثلث اذ لم يكن ج ط و د ج ضلعا له بل يقع نقطة
ج بين نقطتي ط ب فيكون الانعكاس صحيحا والمقدر خلافه قوله للعلة المذكورة
اي لمثل العلة المذكورة يعني ان زاوية ه د ا تكون ج اكبر من زاوية ه د ا لانها
خارجة عن مثلث ه د ذ فلو لم تكن هي اكبر منها لم يكن خط ه ذ ضلعا من اضلاع
هذا المثلث كما لا يخفى على من له تخيل صحيح واما صورة هذا الانعكاس الذي
حكم عليه الشارح بتردد لا يجوز ان ينعكس الخط من ذ الى ط كذلك في هكذا



قوله واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة وجهة
كذلك وصورة هذا الانعكاس الذي لم يكن
جايزا ايضا هكذا
الهواء المنضغط يقال ضغطه الى حايط ونحوه
اي زحمه ويقال انضغط الشيء قوله الى الصماخ متعلق
بوصول قوله تموج متعلق بيحصل قوله وايد ذلك بان
بان ذا الرايحة كذلك وهذا غير ظاهر فان مثل ما ذكر يوجد في صورة تحلل اجزاء ذي الرايحة
وتبخرها ومخالطتها للاقرب فالاقرب من الهواء كما لا يخفى قوله ولو كان ذلك
بتحلل منه لانتقص ذلك قيل هذا ممنوع لم لا يجوز ان يحصل في ذلك المسك
اجزاء من خارج ويكون تلك الاجزاء منضمة الى المسك بدلا لما يتحلل منه ومتكيفة
بكيفية المسك قوله بدلها الدال الدق والكسر قوله ادراكا واتصافا فانتشر
على ترتيب اللف المذكور اعني قوله بقوة الشامة والاهوية المتوسطة قوله

باالملعبة بهذا من اللعاب لا من اللعب قوله ثم تغوص في اللسان يقال غاص في الماء اي
نزل في قعره والضمير البارز في خالطها والمستتر في تتكيف راجع الى الرطوبة
اللعابية وقوله والآلة الحاملة لها اي المحل الحامل لها وقوله فانه مشرعة اي
مصب يقال فرغ الماء اي انصب وقوله شديدا اخبر كان **قوله**
ولا يبعد كون الآلة له هذا جواب سؤال مقدر يدل عليه السياق الخ قوله فلا يلزم من
من سريان اللامسة له **قوله** وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فعلى
هذا يلزم ان يكون ادراك الحرارة مستندا الى قوة لامسة وادراك البرودة مستندا
الى قوة اخرى لامسة ايضا وهكذا وان يكون الحاكم بالتضاد بينهما هو العقل
دون القوتين المذكورتين فان كل واحدة منهما منفردة لا تقوى على ادراك الكيفيتين
المتضادتين معا فان ادراك كل واحدة منهما مغاير بالنوع ادراك الاخرى
واما كون التضاد بينهما نوعا واحدا فلا يقتضي ان يكون ادراكهما نوعا واحدا او جعل
ادراكهما نوعا واحدا فليجعل ساير الادراكات اللمسية نوعا واحدا **قوله**
مغاير للنوع الذي له هذا غير مسلم بل المسلم هناك هو المغايرة الصنفية دون المغايرة
النوعية وقوله وكذا الحال في البواقي له هذا ايضا ممنوع وكذا قوله ليس بينها الا
نوع واحد من التضاد ممنوع فان التضاد بين الحلاوة والمرارة مثلا يغاير بالنوع
التضاد بينهما قوة واحدة قد اشار الى هذا المنع بقوله لظهور ضعفه **قوله**
لكل ما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى حسا به ويعلم هذا باعتبار زيادة اللذة
والالم او نقصانهما بسبب تعلق تلك الحواس بمتعلقاتها كما اشار اليه الشارح بقوله
فلذا كانت ملايماته الذ ومنافراته اشد ايلاما وقوله فلو وجد له اشارة الى
المعارضة وقوله وقد يجاب له اشارة الى منع الملازمة المذكورة وقوله لا لكل اي ولاجل
كونها مجربة بالوجدان او ولا للاستقامة المذكورة **قوله** سواء كانت مدركة اي كما هو
عند البعض وقوله او مخبنة اي كما هو عند البعض الآخر وقوله كالجواسيس يقال جست
الاخبار وتجسستها اي تفحصت عنها ومنه الجاسوس وحكي عن الخليل الجواس الحواس

يعني الحكم بالتضاد والبعض ... ولا ... حتى يكون في ادراك المتضادين قوة واحدة حتى يكون ادراك التضاد

قوله لكان الحواس الظاهرة ان قبل كون ارتسام صور المحسوسات كافيا في
الحضور عند العقل انما يكون اذا كانت المادة حاضرة عند تلك الحواس الظاهرة
وقد فرض ههنا كون المادة غايبة عن تلك الحواس فح لا يتصور ان يكون ذلك الارتسام
كافيا في الحضور عند العقل فوجب ان يكون هناك قوة اخرى ترتسم فيها تلك الصور
عند كون المادة غايبة قلنا ذلك ممنوع ايضا او لا يرى الى قصة من نظر الى الشمس
نظرا في زمان ممتدا او الى روضة مخضرة ساعة طويلة كما مر في صدر النوع الاول
فان تلك القصة تدل على ان في الحواس الظاهرة نوعا آخر من الارتسام
بحيث لا يقتضي حضور الماهية وانه يجوز ان يرتسم في الحواس الظاهرة صور لا من
قبل المحسوس اصلا كما ارتسم في الحس المشترك على ما زعمتم ولا بد لنفي ذلك من دليل
قوله وايضا اشارة الى انه يجوز ان يكون ذلك لارتسامه في النفس المجردة وقوله
لان الاعراض متمانعة دون الصور فان حصول البياض في ذلك المحل مع انه
لا يتصور التنافي بين صورتيهما اصلا **قوله** مزرد بالزاء المعجمة والراء المهملة وهو
ههنا من باب التفعيل يقال زرده اي خنقه وهذا بالخاء المعجمة وبالنون والقاف
وقوله لتضادفه بالفاء من المصادفة وقوله اذ لا حارس هناك اي لا حافظ
هناك **قوله** وفايدة العدول ظاهرة ولعل فايدة العدول هي التنبيه على ان تلك
القوى كما سميت محركة سميت ايضا فاعلة والاولى من ذلك ان يقال الفاعلية
كما تتناول نفس الحركة تتناول ايضا نفس الاخذ والبطش والقبض والبسط مثلا مما
يترتب على الحركة والمحركية لا تتناول نفس الاخذ والبطش ونحوهما فيكون الفاعلية اشمل
من المحركية وقوله نزعية يقال نزع الى اهله اي اشتاق وقوله بتشنج العضلات
الشنج بفتح الشين المعجمة وسكون النون هو تقبض في الجلد وتشنجه تشنجا كذا في الصحاح
قوله القسم الثالث من الاقسام الثلثة له لا يذهب عليك ان المص قد ذكر في المرصد
الاول من هذا الموقف في الجوهر فصلين وذكر في الفصل الثاني منهما اقساما خمسة وذكر في
القسم الرابع منها فصولا ثلثة وذكر في الفصل الثالث منها اقساما ثلثة ايضا فالقسم الثالث

السواد في محل ينافي حصوله

الذى ذكر ههنا هو الثالث من بين الاقسام الثلثة والقسم الخامس الذى يذكر
عقيب هذا هو الخامس من تلك الاقسام الخمسة وقوله المختص بها الباء ههنا
داخلة على المقصور دون المقصور عليه وقوله لا تروى التروى على وزن
الترقى بمعنى التفكر قوله من فصول المقصد الاول هكذا وجدنا فى النسخ والصواب
ان يقال من فصول المرصد الاول اى من فصلى المرصد الاول فتامل قوله
كانه مكبة اى كان ذلك البخار نعامة منكبة او دابة مكبة وهو من اكب على وجهه اى
اى صار مصروعا على وجهه وقوله على وهدة الوهدة المكان المطمئن وقوله
وكان هو اى ابن سينا وقوله يطرون على صيغة المبنى للمفعول قوله والحلحلة
المارجة الاول بالحائين المهملتين والثانى بالراء المهملة والجيم يقال حلحلت القوم
اى ازعجتهم وقلعتهم عن موضعهم ويقال مرج الدين والامر اختلط واضطرب
وفى بعض النسخ والخلخلة المارجة نحو قوله ولا يحرقها اى لا يحرق هو القرة
الا ان يكون تلك القرة محترقة بالذوب وقوله على صورة ذؤابة بضم الذال المعجمة
وفتح الهمزة على وزن ذبابة وهى الذؤابة من الشعر والجمع ذوايب وقوله والنيازك
اى الرماح قوله اذا ارتفع بخار لدخ دمى له اى فى دخ دمى ويجوز ان
اللام فى لدخ للتعدية اى اذا رفع البخار دخانا دميا له والدخ بضم وفتح الدال
وتشديد الخاء لغة فى الدخان كذا فى الصحاح وقوله ذاتية باحرفة عصا
ولا شك ان العصا اذا تحرك على محور نفسها حركة سريعة مستديرة كانت بحيث
ترد السهام على جهات شتى اى جهات متفرقة قوله جمع زوبعة هى بفتح
الزاء المعجمة والباء الموحدة والعين المهملة على وزن الدحرجة مثلا والاعصار
ريح تثير الغبار وترتفع الى السماء كانه عمود وقوله نكباء على وزن صحراء والنكباء
ايضا ريح من الرياح بحيث يهب كل واحد منها بين موضع هبوب اثنين من
تلك الاربعة المذكورة اولا ولكل واحد من هذه الاربعة ايضا اسم مخصوص على حدة

كما ذكر فى الصحاح وقوله التخطيط اى التخطيط بحسب المقدار والوضع بين اجزاء
المرئى وقوله متراصة بتشديد الصاد المهملة يقال تراص القوم فى الصف
اى تلاصقوا قوله وهى قوس قزح يقال قزح الكلب ببوله اى رمى به
ورششه وقوس قزح التى فى السماء غير منصرفة كذا فى الصحاح وقوله هو ما
يرى له اى ما يكون من قبيل الخيالات هو ان يرى وقوله وهذا الذى
ذكره اى ذكره ذلك البعض وقوله لكن هذا الوجه الذى ذكره ذلك البعض قوله
ان يطردنا بها الطرد الابعاد يقال طرده عن موضع كذا اى ابعده عنه وقوله
والركود تبلتها اى يعلل الركود تبلتها وقوله ومياه القنى هذا جمع قناة
بضم القاف فيهما ومعناه معلوم فى الشرح وقوله وهدات بفتح الواو وسكون
الهاء اى اراض مطمئنة غايرة قوله من جعل الاعراض داخلة
فى حقيقة الجسم الجار والمجرور متعلق بقوله لا محيص وقد عرفت انه لا
محيص من جعل الاعراض فى حقيقة الجسم بان نجعل الاعراض شروطا
لا منيا انها لا اجزاء اصلية داخلة فى حقيقته وقوله وهو مبنى له اى جعل
الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم مبنى له فان قيل ههنا دور فان كون
الاجسام متخالفة الحقايق مبنى على جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم فلو كان
جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم مبنيا على كون الاجسام متخالفة الحقايق
كما زعمتم يلزم الدور قلنا المراد بجعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم هو الحكم
بكون الاعراض داخلة فى حقيقته لا كونها داخلة فى حقيقته فى نفس الامر حتى
يلزم الدور فانه لما كانت الاجسام متخالفة الحقايق بالضرورة مع ان الجواهر
الفردة متجانسة عندهم لزمهم ان يحكموا بان الاعراض داخلة فى حقايقها وقوله
فيكون منافيا لما اجمعوا عليه ويمكن تاويل كلامهم بانهم لما راوا ان الجواهر
الفردة هى الركن الاعظم للجسم وان الاعراض تابعة لها جعلوا الجواهر الفردة حقايق
الاجسام مسامحة منهم فى ذلك قوله ثم الصور المتشخصة فيها هذا من تتمة قوله

انهم قالوا له ولا يذهب عليك ان الصورة المشخصة لا يتصور ان يكون قديمة
بنوعها او بجنسها والا لكانت محتاجة الى صورة اخرى مشخصة او منوعة وهلم جرا
فيلزم التسلسل وانما المتصور سوان يكون قديمة بالوصف العام ولا عبرة بذلك قوله
كان يكون نوع النار حادثا مع ان نوع الانسان كان قديما عندهم وان افراد
كانت مركبة من العناصر الاربعة فيلزم ان يكون نوع النار في ضمن تلك الافراد
قديما عندهم هذا ولعلهم ارادوا بحدوثه حدوث كرة النار لحركات الافلاك بطريق
الكون والفساد ان هذه الكرة مخالفة بالنوع للاجزاء النارية التي في المركبات
او رووا بقولهم وبصورها النوعية بجنسها ان المتطوع عندهم سوان يكون الصور النوعية
للعنصريات قديمة بجنسها لا ان يكون قديمة بانواعها على ما يشعر به قول المحشي لا امتناع
في حدوث له وكذا اقول الشارح ولا امتناع ايضا عندهم له قوله وقال الحرنانيون
له هذا بفتح الحاء وسكون الراء المهملتين وبالنون وذكر في الصحاح ان حرنان اسم
بلد والنسبة حرناني على غير قياس والقياس حرّاني بتشديد الراء المهملة قوله
والاظهر ان يقول لما سيجيء له وانما لم يقل كذلك لما قد مر في المرصد الرابع من موقف الاعراض
ان كل جوهر يقتضي لذاته او لصفة من صفاته الحصول في الحيز البتة وانه اي الحصول
في الحيز موجود ضرورة وكذا الانواع الاربعة اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
موجودة قطعا هذا حاصل كلامهم هناك وقد عرفت ايضا في هذا الموقف ان الجسم لا يخلو
عن التأليف فقد ظهر انه قد مر بيان كون الاجسام لا تخلو عن الاعراض وظاهر ان الحوالة
على السابق اولى من الحوالة على الآتي وقوله واذ لا توجد الاجسام عطف على قوله لكم
قوله ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني له اي ولو اقتصر على ذلك فقال مثلا وقد مر بيانه
الاول فلا حاجة الى ان يقال ثانيا وقد مر بيانهما اي بيان الاول والثاني فانه ح يكون
بالنسبة الى الاول تكرارا اللهم الا ان يقصد التأكيد فلذا قال اولى ولم يقل صوابا
قوله من جسم الا ويمكن للقادر المختار الذي خلقه له سيجيء ان شاء الله في الالهيات
ان اثبات الصانع القادر مبني على حدوث الاجسام عند اكثر المتكلمين فيكون

الكلام ان اولى بفعول او فعل قد بينا وذكر لان قولنا بينا عند ان بيانا او قد بيان م

ذكر القادر المختار هنا لا يخلو عن الدور فتأمل قوله والثاني باطل بقسميه اي اللازم باطل
بتسميه واما نفس التالي اعني لزوم احد القسمين فهو حق لا باطل وقوله سوى قليل منها هو
الوجه الاول من المقدمة الاولى مثلا قوله فيلزم الدور فيه منع قوله مع كونه مشروطا
بالاعراض مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون الاعراض التي كانت شروطا للجوهر غير
الاعراض التي كانت مشروطة له فلا يتصور الدور اصلا وقد مر تفصيل الكلام
في هذا المقام قوله كون معاذ هذا اخاطب على الظرف المذكور في متعلقه
له قوله فكذا يمتنع قبله اي قبل الاتصاف قياسا عليه اي على الخلو بعد الاتصاف
وقوله لانه اي لان التمسك بالحركة والسكون وقوله بخلافه لا ابطال القياس الاول
كان يثبت امتناع الخلو عن الاكوان المتضادة اعني الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فهو ايضا يثبت بعضا من المطلوب لانا نقول امتناع الخلو عن الكون
لم يثبت بالقياس الاول بل كان مقيسا عليه في هذا القياس قوله وكذا اذ ابطل
الثالث بما ذكره الآمدي له اي لا يتوجه ايضا على من سوى سند النظر والعلم بالمنظور فيه
ايضا الى قدرة العبد لا الى قدرة الرب تع قوله فيلزم قيام صفات
غير متناهية له وهي الاضداد الغير المتناهية للعلوم المنفية الغير المتناهية وقوله
بل عدم اعتباري اي فعلى تقدير امتناع الخلو عن الوصف وضده لا يلزم في الصورة
المذكورة قيام صفات غير متناهية بالعبد اذ لا يتصور التضاد بين الامور
الاعتبارية بل التضاد انما يتصور بين الامور الموجودة كما لا يخفى قوله فلا محذور
وهو قيام صفات غير متناهية بالعبد ولما حصل احد الضدين في العبد وهو العلم
الحاصل في العبد لم يلزم خلو عن الضدين معا فلم يلزم المحذور لكن يرد عليه
ان العبد في مبداء النظر كان خاليا عن هذا العلم الحاصل وعن تلك العلوم الغير المتناهية
ايضا فيكون ما اجاب به الاستاد منقا لا يغير المعلل اصلا وقوله اسند بالسين
المهملة والدال المشددة المهملة من السداد قوله واجيب عنه بان اللازم له يعني
ما ذكره ابن فورك منع للملازمة فما ذكره المحشي في جواب هذا المنع لا يغير المعلل بل يعرض

اذ لا يكون اللازم ح محالا فان اللازم ح هو اتصاف المعبد بصفات غير متناهية
على سبيل البدل لا الى آخر ما ذكره الشارح ههنا قوله فلا بد ان يتعين فيه اي
في الخارج او في ذلك المفروض ولقائل ان يقول لا نم انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج
وجب ان يتعين فيه نقطة هي اولى نقطة المسافة قوله اذ لا بد هناك من مسافة
غير مسبوقة بأخرى مسلم لكنه غير مفيد ههنا لما ذكره آنفا من ان مسافة الحظ للخط حدوث
زماني فليس هناك مسافة الا وهي مسبوقة في الوهم بمسافة اخرى الى غير النهاية
وقوله والا لزم وجود مسافات غير متناهية العدد وبالفعل ممنوع ايضا بل اللازم
هو وجود المسافات المتوهمة الى غير النهاية كما في اجزاء الحركة على ما عرفتها هذا ولك
ان تقول وبالله التوفيق كما ان الحركة يكون بمعنى القطع وبمعنى التوسط كذلك نفس المسافة
يكون ما هو بمنزلة الاولى وما هو بمنزلة الثانية فكما ان الحركة بمعنى التوسط يكون ما حدث
آنا وبقي زمانا مع تبدل نسبته الى حدود المسافة كذلك المسافة التي بمنزلة
الحركة بمعنى التوسط يكون ما يحدث آنا ويبقى زمانا واذا كان حدوث هذه المسافة
آنيا لا زمانيا فلا بد لها من نقطة هي اول نقط المسافة اذ لا يتصور ان ينطبق ما كان
حدوثه آنيا انطباقا آنيا حال الحدوث كما لحظ مثلا واما المنع بان يقال لا نم حدوث
هذه المسافة في آن حدوث الحركة بمعنى التوسط بل هي تحدث بعد هذا الآن
فغير وارد اذ الحركة والمسافة ههنا كانتا متطابقتين كما لا يخفى على المنصف قوله
بجزئية معينة فيكون احدهما عشر الآخر او عشر عشره الى غير ذلك قوله من الزاويتين
الباقيتين اي الزاويتين الباقيتين من ذلك المثلث وقوله واذا كانت زوايا المثلث
متساوية كانت الاضلاع كذلك قد يتوهم المصادرة ههنا نظرا الى التعليل بقوله
لتساوي وترتيهما اي وتري الزاويتين الباقيتين وهو مندفع بان يقال التعبير عن هذا
الامتداد بالوتر غير التعبير عنه بالضلع فالتصديق المتعلق بالثاني موقوف على التصديق
المتعلق بالاول وقوله لامكان خروج ح اللام الجارة فيه صلة للتصور والتوضيح وليست
من للتعليل كما يتوهم وقس على هذا قوله لامتدادهما قوله يساوي ثخنها قطرها اي يساوي

بما كان له امتداد ص

المتصدان ثنائية التمام قوله ثم ان ههنا بحث آخر هذا ايضا جواب عن الدليل المذكور
بمنع بعض مقدماته وانه مبني على وجود الآن السيال والا فلا يتصور وجود الماضي
والمستقبل والآن المتوهم بينهما قطعا ثم لا يذهب عليك ان هذا الآن المتوهم الذي
هو بمنزلة النقطة في وسط الخط لا بد ان يكون غير الآن السيال الذي هو سبب لتخيل الزمان
الممتد وتوهم ذلك الآن الذي هو بمنزلة النقطة قوله ان الحركة تلحقها تفاوت بالزيادة
والنقصان اي بالزيادة والنقصان في ذلك المكان الذي هو امر ممتد كما قوله
والجواب عن هذا الوجه الخ هذا يحتمل ان يكون اشارة الى المعارضة الدالة على عدمية
هذه الامكانات وكونها امورا وهمية وقوله ولانها اشارة الى توجيه آخر
للمعارضة وانه بحسب المعنى عطف على قوله ان الحركة من اول المسافة الخ كانه قيل الجواب
ان هذه الامكانات وهمية لان الحركة من اول المسافة الى آخرها الخ ولان هذه الامكانات
تفرض في العدم الخ ويحتمل ان يكون اشارة الى منع قوله وما كان قابلا للزيادة والنقصان
والتجزية فهو موجود كانه قيل لا نم ان ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون
موجودا ولم لا يجوز ان يكون هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان امورا وهمية
فما ذكره ههنا من التوجيهين يكون سندا للمنع قوله ولا شك ان ما يمكن عروضه للامور المعدومة الخ
وذلك كالامكان الذي اعتبر عروضه للبين الذي كان احد طرفيه الطوفان والآخر
محمد عم ولا شك ان هذا البين الذي جعل ظرفا للامكان المذكور امر وهمي محض وقد قدر
بمجرد معرفة قدر الامكان المذكور قلة وكثرة ومعنى عروضه له انه حاصل فيه ومتقدر بتقدره
ومتشخص بتشخصه فكانه عارض له ويدل على ما ذكرنا قوله يفرض في الاعدام الصرفة هذا
الا ان الاولى ان يترك قوله يمكن فيقول ولا شك ان ما عرض للامور المعدومة لا يكون موجودا
ولعله قصد ههنا ايراد السند فيكفي له الاحتمال العقلي فاعتبر معنى الامكان اشارة الى ذلك
قوله وان لا يكون الامتداد العقلي كذلك الخ انما قال الامتداد العقلي ولم يقل الامتداد
الوهمي اشارة الى ان الكلام في الامتداد النفس الامري الذي كان له اصل في الجملة
كما في الصوت والنقطة النازلة والحركة وامثالها لا في الامتداد الوهمي المحض كالامور

المرتسمة في خيال المريض والمبرسم من الصور والاصوات والمقادير التي لا اصل لها في نفس الامر
نعم يمكن ان يمنع ان يكون الزمان من القسم الاول الا انه بنى كلامه على ما نقله عن المباحث
المشرقية كما لا يخفى قوله فيكون له بداية ينظر ذلك بايراد برهان التطبيق على ما ذكروا
وقوله وهل هذا الا تناقض اشارة الى ايراد النقض الاجمالي على الدليل المذكور
بناء على انه كان يشتمل على القول بالتناقض فيكون باطلا او هو اشارة الى ايراد المنع على
المقدمة القائلة بانهما يقبلان الزيادة والنقصان بناء على انهم قالوا بتبعيض ذلك
قوله بان الزمان ظاهر الوجود الى قوله فلا وجود قيل لا شك ان المقصود
ههنا هو الاستدلال على وجود الزمان واما بيان حقيقته فموضعه هو المقصد الثاني الذي يكون
بعده تاليا لهذا المقصد كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولعل مقصود الامام هو ان وجود الزمان
في الجملة ولو كان في الوهم ظاهر والعلم بهذا القدر حاصل للأمم كما ذكره والمقصود ههنا هو
بيان حقيقته المتميزة بكونها مقدار الحركة المطلقة والذي يذكر في المقصد الثاني هو بيان
كون حقيقته مقدارا للحركة المخصوصة التي هي حركة الفلك الاعظم قوله بان القابل للزيادة
والنقصان الى قوله مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا الا انه لا يذهب عليك ان
ما ذكر في هذا الجواب الثالث لا ينافي قولهم فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فان الزيادة
والنقصان ههنا مبني على الوجود في الجملة ولو كان على سبيل التعاقب واما الزيادة والنقصان
معا كما فيبنى على الوجود معا لا على سبيل التعاقب فان برهان التطبيق عندهم انما يجري في الامور
الموجودة معا لا في الامور المتعاقبة قوله يلزم منه القدح في امور كثيرة لانه من ذلك اثباتهم
المقادير الوهمية بالتخلخل والتكاثف واثباتهم المكان بقبوله الزيادة والنقصان قوله
وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يخفى انه لا التباس في ان التقدم الذي
هو امر اضافي ليس نفس الاب فلا يحتاج الى التنبيه اصلا فلعل المراد بيان ان المتصف بذلك
التقدم اتصافا بالذات ليس نفس جوهر الاب فقوله لان التقدم امر اضافي اي لان التقدم
اضافة لازمة للمتقدم الموصوف بها بالذات بحيث لا يمكن ان يتصف بما ينافيها اصلا
بخلاف جوهر الاب فانه قد يتصف بالمعية والتأخر ايضا كما ذكره ولا يخفى ايضا ان القبلية

والبعدية

والبعدية هما من قبيل الاضافة وظاهر ان المتضايفين لا يستقل وجود كل منهما بدون الآخر
فحين اتصاف القبل بالقبلية لا بد ان يتصف البعد بالبعدية ايضا غاية ما في الباب
ان يكون اتصافهما معا في العقل لا في الخارج فيلزم ان يكون المتصف بالقبلية في تلك
الحالة متصفا بالمعية ايضا فقوله ما هو متصف بالذات بالقبلية لا يكون منفكا عن تلك
الحالة حتى يتصف بالمعية او التأخر بخلاف جوهر الاب وعدم الابن كما ذكره واما تعبيره عن
ذلك الامر المتقدم بلفظ التقدم فانما هو للمبالغة كما يعبر عن الجوهر المتصل بالاتصال على
ما هو المشهور وكذا جعله امرا اضافيا انما هو للمبالغة ايضا بناء على ان الاضافة كانت
لازمة لذاته قوله اي ليس ذلك التقدم عبارة لانه اشارة الى ان كلمة لا في قول المص
ولا هو باعتبار عدم الابن قايم مقام ليس وان ضمير هو راجع الى ذلك التقدم وانه اسم لا
وان قوله باعتباره خبرها وان الضمير المجرور في معه راجع الى الاب قوله مما يختلف فيه
العدم وفي بعض النسخ وقع به بدل فيه والمعنى واحد يعني ان القبلية والبعدية يختلف فيهما عدم
الابن المعتبر مع الاب على ما بينه بقوله فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه كما
قوله والا كان لانه اي كان اعتبار عدم الابن موجبا لتقدم الاب ابدا وذلك
لان المراد بالقبلية نفس القبل بالذات كما ذكرنا فلو كان القبل بالذات نفس العدم لكان
موجبا لتقدمه ابدا واللازم باطل لما مر من ان عدم الابن المعتبر مع الاب يختلف
في القبلية والبعدية فافهم قوله ولا ماخوذا كعطف على قوله وحده وانه ناظر
الى قوله ولا هو باعتبار عدم الابن معه الى قوله لان الاب يعتبر معه عدم
الابن قوله وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية لانه يريد انه لا نزاع في ان لنا
ههنا شيئا يعرض له التقدم والتأخر بالذات وان التصديق بذلك بديهي والمقصود
ههنا بيان مغايرة ذلك الشيء للاب وحده وحال كونه ماخوذا مع عدم الابن قبل الابن
ايضا وحده وحال كونه ماخوذا مع وجود الاب فعلى هذا الا يرد ان يقال لا يلزم من عدم
كون كل واحد من الاب والابن منشأ للقبلية والبعدية وجود شيء آخر متصف بهما بالذات
فتأمل قوله الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء آخر لا يقال فهو يلزم اختلاف اجزاء

الزمان

بالقبلية اي ما هو متصف

بالمعية منع لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان هناك اجزاء بالفعل وهو ممنوع نعم لو فرض
فيه اجزاء لا تمنع وجودها معا على ما مر في تحقيق الشارح في الوجه الاول على انه يمكن ان
يكون تلك الاجزاء باعتبار هوياتها مقتضية للتقدم او التأخر لا باعتبار ماهياتها
حتى يلزم اختلاف ماهياتها قوله فان عدم الحادث متقدم عليه الظاهر انه سند للمنع
كانه قيل لا نم ان ما يتصف بالقبلية بالذات لا بد ان يكون موجودا لم لا يجوز ان يكون
امرا عدميا مثل عدم الحادث وان لم يكن هو متصفا بالقبلية بالذات ولا يحسن ان يجعل ذلك
نقضا اجماليا اذ يلزم حينئذ ان يقال الكلام في المتقدم والمتأخر بالذات وعدم الحادث
ليس كذلك فلا ينتقض به اصلا قوله وهذا اللزوم منه ليس ممنوعا على الزمان لا يقال هذا
اللزوم المستمر من عدمه المطلق لا بد ان يكون في زمان مستمر فيكون لعدمه المستمر زمان محقق
حينئذ لانا نقول هذا العدم المستمر لم لا يجوز ان يكون في زمان مستمر موهوم لا في زمان محقق
مستمر حتى يلزم المحال الذي ذكرتم قوله وهو المشهور فيما بين القوم وههنا معارضة مشهورة
ايضا وهو ان الحركة لا بد لها من كيفيتي السرعة والبطوء وذلك انما هو بعد تقرر الزمان في نفسه
فيلزم ان يكون قبل حركة الفلك الاعظم زمان حينئذ والجواب انا لا نم تأخر الكيفيتين
المذكورتين عن الزمان ذاتا او زمانا ولو سلم فلا نم كون الزمان قبل تمام حركة الفلك الاعظم
ذاتا او زمانا غاية ما في الباب ان هذه الحركة مع السرعة المخصوصة لا تنفك عن الزمان
كما ان الاجسام وبعض كيفياتها لا تنفك عن المقدار الذي هو كم منفصل قار الذات
مع ان شيئا منها لم يتوقف على المقدار قوله وهي الحركة هذا الحصر ممنوع لم لا يجوز
ان تكون تلك الحركة البطيئة [illegible] صوتا سرمديا مستمرا لا ينقطع اصلا وقوله لان الحركة
المستقيمة تنقطع وكذا الحركة في الكم والحركة في الكيف تنقطع البتة فتعين انها الحركة المستقيمة
قوله اي الحركة المستديرة هي الحركة الفلكية يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون الحركة
المستديرة مثل حركة الشعلة الجوالة بحيث لا ينقطع اصلا ولا يلزم ان يكون هذه الحركة للفلك
ولو سلم فلا يلزم ان يكون هذه الحركة حركة في الوضع كما يزعمونه قوله ولا ينعكس قيل بل ينعكس
فيقدر الاصغر بالاكبر فيقال الميل ثلث الزيج وانت خبير بان مرجع ذلك في الحقيقة الى تقدير

الاكبر

الاكبر بالاصغر فانه اذا قيل وما الزيج يقال هو اثنى عشر الف خطوة وايضا من اراد تصوير الميل
بحقيقته فانه لا يكتفي بذلك القدر من الجواب بل يحتاج الى ملاحظة اربعة آلاف خطوة
كما لا يخفى قوله ولم يتبين ذلك في الزمان واما البيان المذكور فيما سبق فهو لا يكفي للمانع اصلا
قوله يتوقف على وجوده وعرضيته لا يقال اقتضاء الشيء محلا موجودا لا يتوقف على
عرضية ذلك الشيء فان الصورة الجسمية تقتضي محلا موجودا عندهم وليست بعرض لانا نقول
هذا الكلام على السند مع انه لا ينفع المعلل بل يضره قوله ولا يخفى عليك ان منع الوجود متقدم
بالطبع على سائر المنوع لكنه ولا يخفى عليك ايضا ان سائر المنوع المذكورة انما يتوقف على
تسليم الوجود لا على منع الوجود كما يوهمه ظاهر العبارة فنقول منع الوجود متقدم اي
تسليم الوجود الوارد بعد المنع عادة متقدم بالطبع لكنه قوله فان قيل نسبة المتغير الى المتغير
لنا اما ان يجعل منعا للملازمة في قوله ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر واما ان يجعل
معارضة لقوله لو وجد الزمان لكان مقدارا للوجود المطلق ولا يجعل منعا لهذا الا انه
مدلل والدليل لا يمنع هذا الا ان قوله فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات ناظر
في المعارضة كما لا يخفى قوله ونسبة المتغير الى الثابت اي نسبته اليه بالمعية والقبلية
الا ان الاولى ان يعكس فيقال ونسبة الثابت الى المتغير كما اشار اليه الشارح فيما بعد بقوله
واذا نسب بها ثابت الى متغير قوله وهي في الاصل حكاية صوت السلاح اي ليس
صوت السلاح بل هي حكاية عنه كما يقال قال الزجاج غاق غاق والشن بفتح الشين
المعجمة وتشديد النون هو القربة البالية والجمع الشنان بكسر الشين قوله بالمعية او القبلية
ولم يذكر البعدية بناء على ان ذكر القبلية يغني عن ذكر البعدية لكن هذا اذا جعل القبلية معه
اعم من القبلية في المنسوب ومن القبلية في المنسوب اليه ايضا واما اذا جعلت عبارة عن القبلية
في المنسوب كما هو الظاهر فذكر القبلية لا يغني عن ذكر البعدية فيما اذا نسب بها ثابت الى متغير
بل لا بد ان يذكر ايضا بعدية الثابت بالنسبة الى المتغير كما لا يخفى قوله فلا بد من الزمان
في احد جانبيه وهو جانب المتغير فذلك المتغير اما نفس الزمان ان كانت المعية والقبلية بالذات
او ما هو زماني ان كانت القبلية والبعدية لا بالذات قوله واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة

امتنع التعكيس والتوقيت ههنا منع فانه اذا قيل مثلا متى جاء زيد واجيب بقولى عند طلوع
الشمس فلا شك ان السؤال ههنا عن نفس زمان المجيء والجواب ايضا بنفس زمان الطلوع فقد قدر
احدهما بالآخر وكذا اذا قيل قعد فلان عندى بقدر ما ينطبخ قدر لحم فلا شك ان المعنى فعل فلان
القعود فى الزمان الماضى بمقدار زمان طبخ المرجل فقد وقع نفس الزمان الماضى الذى وقع فيه
القعود مقدارا في نفس الزمان الذى وقع فيه الطبخ ولا شك انه يمكن تعكيس الظرفية فى كل من الصورتين
فرد المحصل ان الزمان وقت متجدد لشيء يقدر به وقت متجدد لشيء آخر وكلا الوقتين
امران وهميان لا وجود لشيء منهما الا فى الوهم ويمكن ان يقدر كل منهما بالآخر فى مواضع مختلفة
بحسب ما يقتضى ذلك فتامل فيه قوله فان المعدوم فى الخارج لا يقبل الاشارة الحسية
ان قيل قد يشار الى نقطة موهومة فى وسط الخط بحيث يكون تلك النقطة مبدا لاحد
الطرفين ومنتهى للآخر مع انها معدومة فى الخارج عندهم قلنا الاشارة الى تلك النقطة تقديرية
لا تحقيقية والكلام فى ان المكان مما يشار اليه تحقيقا لا تقديرا وكذا الكلام فى قبول الزيادة
والنقصان فانه ليس تحقيقيا بل تقديريا فى مراتب الاعداد مثلا وفى امتداد ما وراء العالم ايضا
فافهم وسيجيء هذا البحث فى تحدد الجهات باذن الله تعالى قوله ولا يتصور انتقال الجسم منه اليه
قيل قد يتصور الانتقال الى المعدوم عند القائلين بان المكان هو السطح الباطن وانت خبير
بان كلامهم فى ان المعدوم المحض لا ينتقل اليه الجسم ولا شك ان هذا السطح موجود بعد الانتقال من
المكان الاول وان هذا القدر عندهم يكفى فى كون المكان مقصود المتحرك فى الاين نعم يتوجه هذا
الاعتراض على اثبات الجهات كما سيجيء فى مباحث تحدد الجهات ان شاء الله تعالى قوله
مع كونه ضروريا اشارة الى ان المنع الوارد ههنا لا يجدى كثير نفع مع انه لم يكن بعضها واردا
كما ذكرنا ثم كان المتكلمون ينكرون وجوده فى الخارج ويمنعون كونه ضروريا كما هو المشهور وقوله
كما اشار اليه بلفظ الضرورة لعله يعنى ان وجود ما يشار اليه اشارة تحقيقية بديهي فيكون ذكر
الضرورة فى كونه مشارا اليه بمنزلة ذكرها فى كونه موجودا فتدبر قوله ويشكل عليه الخ
هذه معارضة والجواب الآتى نقض اجمالى لما ذكر هنا كما فى قوله لما فى النقوض الاجمالية
اى كما فى سائر النقوض الاجمالية وقوله وح يتسلسل الامكنة الى غير النهاية هذا انما يلزم

دليله

اذا كان

اذا كان المكان طبيعة نوعية وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون بعض الامكنة متحيزا بالذات
دون بعض فلم يلزم ح ان يكون لكل مكان مكان آخر كما ذكرتم قوله لا الجسم فى
المكان فقد يمنع هذا فيقال يجوز ان يكون حلول المكان فى الجسم على طريق حلول سائر الاعراض
فى موضوعاتها ويكون حلول الجسم فى المكان على طريق حلول سائر الامور المتحيزة فى الاحياز
لا بد لنفى ذلك من دليل ولضعف هذا عقبه بقوله وايضا فيتحقق له وانت خبير بان معنى قوله
او حال فى المتحيز سواء انه فى تحيزه فى نفسه تابع للمتحيز فى نفسه كذلك فلو كان المكان فى تحيزه تابعا
لهذا الجسم مثلا لم يتصور ان يكون هذا الجسم حالا ومتحيزا فى ذلك المكان قطعا قوله
وعدم التناهى فى الاجسام وهذا على وجهين احدهما عدم التناهى فى الاعداد والثانى عدم التناهى
فى الابعاد والامتدادات الى غير النهاية وقوله وستبطله انما هو متعلق بالثانى والاشارة
الى ادلة بطلان عدم تناهى الابعاد دون الاول كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الكلام
بالمماسة فقط لا بالمداخلة ايضا فلا يرد ان يقال انه يلزم ههنا استدراك قوله اما بالمداخلة
اذ يمكن ان يقال واما جسم غيره ولكل جسم مكان فيلزم التسلسل قوله يكون جوهرا له
فيه انه لم لا يجوز ان يكون موجودا لا متحيزا ولا حالا فى المتحيز بل يكون جزءا ومشارا اليه
بنفسه فح لا يلزم ان يكون جوهرا مجردا ما معقولا قوله ولم يذكر لانه لم يقل به احد ولانه قد
ذكر آنفا فاكتفى بذكره هناك عن ذكره ههنا وقوله اى الصور الجسمية تعبير الاجسام
بالصور الجسمية اشارة الى التنبيه على ان الجسم فى بادى الراي هو الصورة الجسمية بل هو عينها
عند افلاطون كما سيجيء ان شاء الله تعالى فكانه قيل المكان يقبل تعاقب الصورة الجسمية
والهيولى تقبل تعاقب الصور الجسمية فهى هو قوله بان يقال المكان يتعاقب عليه
الظاهر انه قياس مركب قد طوى فيه بعض مقدماته كانه قيل المكان يتعاقب عليه
المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه المتمكنات يتعاقب عليه اشياء متعددة وكل ما يتعاقب عليه
اشياء متعددة فهو هيولى فعلى هذا ايضا لم يظهر وجه قوله ولو اريد اصلاحه فافهم قوله والا فاشتهر
كون الهيولى التى هى جزء الجسم له قيل ان افلاطون لا يقول بتركب الجسم من الهيولى والصورة
بل هو كان ينكر الهيولى فامتنع كون الهيولى جزءا للجسم عنده قلنا قد نقل عن افلاطون ان الجسم بالتجربة

اي ينبغي

ينتهي بطلان ينبغي فيه هيولى يعني ان الجسم بالانقسام يكون بحيث ينتهي الى ان ينعدم منه الامتدادات
الثلثة بالكلية فيتجزى الى اجزاء لا تتجزى وهذا هو المراد بالهيولى عنده دون الهيولى المتعارفة كما زعم
وسيجيء ما ذكرناه في موقف الجواهر باذن الله تعالى ولا شك ان الصور الجسمية المتصلة في
نفسها تتوارد على تلك الاجزاء في زعمه فافهم وقد يقال ان كلام افلاطون محمول على التنزل
يعني مذهبه الى ما ذهب اليه جمهور الحكماء قوله قد يشترك اثنان في لازم وهو كون كل واحد منهما
مجردا قوله البعد المجرد اي البعد الذي لم يكن مأخوذا مع اعتبار خصوصية شيء من الاجسام
المتحيزة فيه فان الهيولى ايضا لم يكن مأخوذة مع اعتبار خصوصية شيء من الصور وليس المراد بكون
البعد مجردا ان لا يكون مشارا اليه فانه مشار اليه قطعا واما التجرد في قوله دون الجواهر المجردة فهو ان
لا يكون الشيء مشارا اليه اصلا قوله وقابلة له بنفوذها فيها اي الجواهر الجسمانية
قابلة للبعد المجرد بنفوذ هذا البعد في تلك الجواهر كنفوذ الصورة الجسمية في الهيولى هذا ظاهر
على تقدير تنزله الى ما ذهب اليه الجمهور واما على ما نقلناه عنه فلا بد ان يعتبر الاجمال والتفصيل
هناك فالمجموع من حيث هو الصورة نافذ في جميع الاجزاء من حيث التفصيل والمولود منهما
فتأمل قوله ما يمنع الشيء من النزول قيل الحبل الذي علق به الحجر من فوقه ليس مكانا له
عند العامة مع ان ذلك الحبل يمنع الحجر المذكور عن النزول وكذا النقرة القعرية المصعدة للحجر بالانفصال
عن النزول مع انها ليست مكانا له فالاولى ان يقال ما يعتمد عليه الشيء ويمنعه عن النزول
هذا ويتوجه على هذا الاولى ايضا النقض بالخشبتين الطويلتين بحيث تكونان فوق الجدارين
المنفصلين ويعتمد راس كل واحدة منهما على راس الاخرى فانه يصدق على كل واحدة من
هاتين الخشبتين ان يقال ما يعتمد عليه الشيء ويمنعه عن النزول مع ان كل واحدة منهما ليست
مكانا للاخرى والظاهر ان ما في قوله ما يمنع الشيء عن النزول عبارة عن الامر الذي
ينسب اليه الشيء بالجملة في تقريبة المقام كانه قيل ما كان الشيء فيه ويمنعه عن النزول فعلى هذا
يخرج النقرة القعرية لو فرضنا وجودها وانا لا نقض بها اصلا ولا يخرج الحبل المذكور
عندهم فانه اذا قيل اين الحجر يقال انه في الحبل وانه معلق به نعم يتوجه ان يقال الهواء يكون
مكانا للطاير مع انه لا يمنعه عن النزول ولعلهم كانوا يزعمون ان الهواء حامل للطاير ما دام

يتحرك

يتحرك هناك فيمنعه عن النزول منعا في الجملة اذ يزعمون ان كون الهواء مكانا للطاير انما هو
بطريق المجاز اذ المكان الحقيقي له انما هو الارض وما يليها فيها قوله المماس للسطح الظاهر
من المحوي قيل تماس السطحين ههنا هو ان يكون وضعهما واحدا بحيث يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الاخر اذ ليس شيء منهما مقدار في جهة العمق اصلا فلو تغاير وضعهما عند
التماس لزم تغاير ما وضع ما بينهما ايضا فيلزم هناك تتالي سطوح ثلثة وهم لا يقولون به
قلنا لا وجود لما بينهما في الخارج وهو ظاهر ولا في الوهم اذ المفروض تماسهما فلا يتصور ان
يكون بينهما شيء في نفس الامر حتى يتوهم له وضع في الجملة قوله بالوجوه الاربعة اي بالتنبيهات
الاربعة والا فقد قالوا ان وجوده بديهي كما انهم كان للمتكلمين ان يمنعوا بداهة وجوده
في الخارج كما كانوا يمنعون بعض مقدمات تلك الوجوه قوله لانه اذا امكن انتقال
كل واحد منها امكن انتقال الكل قيل الملازمة ممنوعة فانه ربما يكون مع الاجتماع
ما لا يكون مع الافتراق كما هو المشهور وانت خبير بان هذا التمسك انما لزم من جواز انتقال
كل واحد من تلك الابعاد فلنفرض هذا الجائز واقعا في نقل كل واحد منها عن مكانه فاذا
لم ينتقل الكل حينئذ عن مكانه لزم ان يوجد الكل بدون شيء من اجزائه هف اللهم ان يمنع
مقدم هذه الشرطية على تقدير التسلسل بان يقال مثلا لا نم امكان انتقال كل واحد منها
على تقدير التسلسل لكن هذا المنع لا يضر المعلل لان التسلسل يستلزم امتناع الممكن
فيكون محالا فيثبت المطلوب وهو بطلان قبول البعد الانتقال قوله اذ لم يقبل الحركة
لذاته يعني ان ذات البعد لا يقبل الحركة اصلا لا اصالة ولا تبعا والا يلزم التسلسل كما ذكر
واذا لم يقبلها اصلا فالجسم ايضا لا يقبل الحركة اصلا اذ البعد اللازم للجسم يمتنع عن الحركة
على ما ذكرنا فان قيل البعد الكاين في داخل الكوز مثلا ينتقل بالعرض تبعا للكوز قلنا
ممنوع بل الذي ينتقل بالعرض هو الماء او الهواء الداخل في الكوز دون نفس البعد كما يتوهم
قوله من حيث انها موصوفة بالعظم فيه اشارة الى ان تداخل الابعاد المادية
لا من تلك الحيثية جايز كتداخل السطح من جهة العمق وتداخل الخط من جهة العرض والعمق قوله
ولو جاز تداخل البعدين هذا عطف على قوله بالضرورة كانه قيل وانه محال بالضرورة وبانه

لو جاز تداخل البعدين الخ والتشبيه في قوله وايضا في المواضع الثلثة ناظر الى قوله لزم
تداخل العالم او الى قوله بالضرورة **قوله** دون المادة ناظر الى قوله وهو البعد لا الى
ما قبله **قوله** لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا كبيرا الخ هذا يدل على ان الصورة الجسمية
لذاتها لا يقتضي تحيزا مخصوصا ولا يدل على انها لذاتها لا يقتضي تحيزا مطلقا فلم لا يجوز ان
لا يكون الصورة الجسمية بحيث يقتضي لذاتها تحيزا ما مطلقا ويكون المقادير المخصوصة واسطة
في ثبوت التحيزات المخصوصة للصورة الجسمية وليس تلك المقادير واسطة في العروض حتى يكون
التحيز لها لذواتها وللصورة الجسمية بواسطتها فتامل **قوله** وعدم اقتضاء سائر الصور
وذلك لمثل ما ذكرنا فان الجسم المعين قد يتخلخل ويتكاثف مع بقاء صورته النوعية والشخصية
في الحالين فليست الصورة النوعية او الشخصية في ذاتها مقتضية للتحيز **قوله** فانه يجوز الخ
على تقدير التداخل كون هذا الذراع ذراعين الخ **قيل** هذا من العاديات التي يجزم
بها مع جواز خلافها فلم يمتنع الا ما ان عن الوحدة الشخصية كما زعمتم وانت خبير بان تجويز
تداخل الابعاد يبين مجرد اعتبار الامكان الذاتي كما في انقلاب الجبل ذهبا وذلك لان
من قال بان المكان هو البعد فانه يقول بتداخل البعدين فلو جاز تداخل البعدين بل وقع
كما يقول به الخصم لارتفع الامان كما ذكر على ان ذكر العاديات لا يكون الزاما للحكماء المعللين
ههنا كما لا يخفى **قوله** وما يقال هذا تغيير للدليل وايراد لطريق آخر وقوله لانه اجتماع
البعدين الحالين في جسم **قوله** ودعوى الضرورة غير مسموعة اشارة الى دفع ما يورد ههنا
من ان اتصاف كل من البعدين بالعظم والامتداد يمنع التداخل بالبداهة فان دعوى
البداهة ههنا غير مسموعة نعم لو لم يكونا مختلفين بالحقيقة لكان لدعوى البداهة وجه لكنه ممنوع
كما ذكر **قوله** وقد يكون سطحا واحدا ولعله نظر في وحدة السطح ههنا الى وحدة الحاوي والا
فالطير يحيط به سطوح متعددة من جهات مختلفة في الهواء مثلا **قوله** او مركبا
من متعدد هذا اذا كان في الماء اجزاء ترابية او حجرية متحركة مع الماء الجاري فح يكون السطح
المحيط بالسمك مركبا من سطح الماء ومن سطوح تلك الاجزاء **قوله** لم يلزم ان يكون للمكان
مكان الى آخره وانما قال لم يلزم ولم يقل لم يجز تنبيها على انه يجوز ان يكون لبعض المتحرك بالعرض

مكان مثل الجالس في السفينة المتحركة **وقوله** والريح تنتف ذكر الريح ههنا للمشاكلة
ليناسب ذكر الريح في الموضعين والا فالريح هو المتحرك المحدد دون الهواء الواقف **قوله**
قوله فيلزم تحرك الهواء الخ اللازم من ذلك هو حركة الهواء قدام الطير او خلفه
دون الهواء الحاوي لوسط الطير المماس له هناك وكذا الحال في الاسطوانة الطويلة المتحركة
على طولها فان الهواء لا يتحرك في اوساطها وان كان يتحرك قدامه او خلفه **قوله** فالاولى ان
يمثل بكرة الخ **قيل** المقام والسياق في الحركة الاينية فلا يناسب التمثيل بالكرة المذكورة
قلنا الكلام في دفع كون المكان سطحا كما ذكر سواء كانت الحركة اينية او وضعية
فلا وجه لتخصيص الحركة بالاينية وقد يمثل لذلك بحركة الماء في جوف الاناء من الداخل
الى الخارج حال سكون الاناء **قوله** ولا شيء من المعدوم بمتقدر ومتفاوت هذا مم
بامر من ان التقدر والزيادة والنقصان قد يعرض في الاعدام الصرفة **وقوله**
لا يقال في ذلك التقدير الخ معارضة او منع لهذه المقدمة اي قوله ولا شيء من المعدوم
بمتقدر ومتفاوت **قوله** والاستدلال بالضرورة اي فتعين الاول اي استلزام
السطح ان لا يكون الاجسام متناهية والظاهر ان المتفحص بذكر هذا الكلام
ويذكر قوله اليس الحكماء الخ وقوله كيف الخ وقوله لو كان اجزاء المتحرك الخ هو اثبات
المقدمة الممنوعة وهي قوله فيلزم عدم تناهي الاجسام ويمكن ان يجعل اشارة الى تقرير
آخر لاثبات اصل المدعى وهو ان يكون المكان هو البعد دون السطح والله اعلم واحد
قوله وقد قيل ان الحيز الخ يريد به تقوية جانب المنع المذكور وحاصله ان للجسم
حالة طبيعية هي كونه بحيث يمكن له ان يشار اليه بهنا وهناك وهي المسماة بالوضع والحيز
وانها حاصلة للمحدد وسائر الاجسام وهي واسطة في اتصاف الجسم بكونه مشارا اليه
بهنا وهناك وليست واسطة في العروض فان تلك الحالة لا يكون مشارا اليها
اصالة قطعا فمنع كون الجسم في الحيز هو ان يكون الجسم في تلك الحالة واما ما يذكر فيما بعد من قوله
ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المتميزة ففيه مسامحة لا تخفى فان قيل لا نزاع
في ان قولنا هنا وهناك من قبيل الظرف المكان فلا بد ان يكون المشار اليه بهنا وهناك هو

الهواء ح

المكان اصالة والمتمكن فيه تبعا قلنا هذا السؤال ناش من النظر الى جانب اللفظ فان
التحقيق لا ينتفي ان يكون هناك موجود مشار اليه حقيقة سوى الجسم الذى كان له تلك الحالة
المستفية لذلك هذا وقوله لهم ان يخصوا الخ لا يقال هذا التخصيص للقاعدة العقلية لانا نقول
ما ذكرتم كلام على السند وقوله وح يندفع المناقضة ايضا اى وحين اذا كان لهم ان
يخصوا قولهم كل جسم فهو متحيز ح يندفع المناقضة اى التناقض ايضا اى كما يندفع جواب المنع
المذكور او كما يندفع اثبات الملازمة وبيان بطلان اللازم قوله فلا يوجد لها حركة
خارجية قد يتوهم ان حركة النصف الاعلى من الفلك مثلا والنصف الاسفل منه حركة
خارجية بناء على ان ذات كل من الاجزاء متحققة واما المفروض موجزيتها وانت خبير بان
الحركة الخارجية هي حركة مجموع الفلك وهي حركة واحدة وليس هناك حركات متعددة الا
بحسب الوهم والفرض المجرد ولا شك ان هذا القدر لا يكفي في اثبات المقدمة الممنوعة قوله
الا اذا ثبت مساواته اى لكن المساواة منفية اذ للمانع ان يقول ان الحركة الاينية
وتبدل النسبة الى الامور الثابتة كانا متساويين متلازمين فكما هو فلم يلزم من كون المكان
هو السطح ان يكون الساكن متحركا ولا ان يكون المتحرك ساكنا وهذا السند المذكور ههنا لتقوية
المنع اولى من السند الذى ذكره بقوله والحق انه فانه لا يجرى في المتمكن كما ذكره الشارح قوله
فان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من المتمكن فيها كان حركة قيل ان شخصا
واحدا اذا دار على نفسه غير خارج عن مكانه فانه ح ينشأ منه تحرك الهواء بالمشايعة
فقد تبدل السطح المحيط به مع انه ليس بمتحرك حركة اينية ولا يخفى عليك ان هذا كلام على السند مع ان
هذا الاحتمال يقوى كون اللازم اعم فيتقوى السند على ان تبدل السطح ههنا غير ظاهر
لجواز ان يكون حركة السطح المحيط مع حركة الهواء ايضا تابعة لحركة الشخص المحاط من غير
ان يتبدل السطوح المحيطة هناك اصلا فح لا يدل حركة الهواء بالمشايعة على تبدل سطحه
الباطن المماس لسطح الشخص المحاط كما زعمتم وقد يقال في ابطال كون المكان هو السطح لو كان المكان
هو السطح لزم ان يكون المتحرك ساكنا وذلك كالانسان المنتقل من بلد الى بلد مع ثوب
محيط بجميع بدنه وكالحوت المنتقل مع الماء الجاري على التساوى في الحركة والاتحاد في الجهة

فان

فان كلا منهما ح لم ينتقل من مكان الى مكان وقد عرفت ان الحركة الاينية انما تكون
بتبدل النسبة الى الامور الثابتة لا بتبدل الامكنة فح يلزم ان يكون المتحرك ساكنا وايضا
انتقال الشخص المذكور من مكان الى مكان قد يكون في السطوح المتبدلة المحيطة ببدنه
وقد يكون في السطوح المتبدلة المحيط بالمحيط ببدنه وينتقل بانتقاله واما السمك في الحوض
المذكور فان انتقل من سطح الى سطح لم يلزم ان يكون ساكنا وان لم ينتقل كان حركته
عرضية في بالحقيقة من قبيل السكون مثل الجالس في السفينة المتحركة ومن ادعى ان السمك
هناك حركة ذاتية من غير تبدل السطوح فعليه البيان فانا من وراء المنع قوله
وقد سبق منه اشارة الى منع الملازمة مع ايراد سند آخر غير ما اورده المص رح
يعني انا لا نم ان المكان لو كان هو السطح يلزم ان يكون المتحرك ساكنا فان التمز
متحرك حركة وضعية لا حركة اينية حتى يجب انتقاله من مكان الى مكان آخر ولكن ان
تجعله اشارة الى دفع ما اورده بقوله واما التمز فلا يجرى فيه هذا الجواب لانه يعني ان قوله
المص واستبدال المكان من لوازمها يشتمل على حصرين احدهما ما اشار اليه الشارح
بقوله لا عينها والثاني هو الحصر في قوله مثلا استبدال المكان من لوازم هذه الحركة
الاينية اى صلة بالاصالة لا من لوازم الحركة الوضعية اى صلة بالتبع كما في التمز ح
انتقاله من مكان الى مكان آخر قوله وايضا في الحركة الخ هذا ايضا لبيان اللزوم
وكذا قوله وايضا الجسم اذا احفر ما فيه الخ قوله والصواب انه من تتمة الوجه الثالث
وذلك لان قوله اذا احفر ما فيه الخ لا يثبت كون المكان هو السطح ابتداء وانما يثبته
بواسطة ملازمة الوجه الثالث فلا بد ان يكون من تتمة الوجه الثالث قوله
فدل على ان المكان هو البعد دون السطح لما عرفت انه لا ثالث غيرهما فاذا بطل
احدهما تعين الآخر قوله هو البعد الذى لم يبطل اى لم يبطل وضعه وان بطل استقلال
وجوده فانه اذا اخرج عنه وملاء الهواء لم يبق له وجود مستقل كما لا يكون
للهواء المالئ هناك وجود مستقل ايضا بخلاف السطح اذ لم يبق له ح وضع ولا وجود اصلا
قوله وقد صرح ابن سينا انه اشارة الى دفع منع الحصر المستفاد بالمكان هو مقصد
من وجود المتحرك

بالحصول فيه وذلك المنع مثل ان يقال بل المكان هو مقصد المتحرك بتحصيله وبالحصول فيه
معا فاجاب عن ذلك المنع بان المقصود ههنا هو الزام ابن سينا فتامل وقوله لتيصور
كونه مقصودا بالحصول فيه اي بالحصول عنده على ما سيجي ان شاء الله تعالى وقوله ويلتصق
اشارة الى ان انطباق محيط ليس على حقيقته كما يشعر به ظاهر العبارة بل الواقع هناك
هو انه يلتصق بعض محيط الخفيف ببعض مقعر فلك القمر **قوله** بمحيط المحدد لظاهر
ان المحشي اراد به معناه المتعارف على ما سيجي من ان فلك القمر حشو لا مدخل له في تحديد
الجهة اصلا وان المتكلم القول بان فلك القمر يحدد جهة الجسم القابل للحركة المستقيمة فاسد
الا ان الشارح اخرجه عن ظاهره وفسره بقوله اي مقعر فلك القمر فيكون اضافة المحيط
الى المحدد بيانية او يراد بالمحدد فلك القمر فتامل **قوله** بمحيط المحدد اي سطحه الباطن الذي
هو محيط بالعناصر وان لم يكن محيطا بنفس هذا المحدد وقوله عندنا اي عند القائلين بان
المكان هو السطح **قوله** ولا شي من المعدوم كذلك قد عرفت الكلام عليه في بحث الزمان
قوله فاذا فرضنا صفحة تتساوي وضع اجزائها كصفحة جلد الكتاب وصفحات
الاوراق فيه لكن هذا القدر لا يكفي في كونها ملساء لجواز ان يكون بين اجزائها مسام
او زوايا يدخل فيها الهواء او الماء فلا يكون هي ملساء حقيقة وان كانت
ملساء صورة فلذا اردفها فقال فان كانت ملساء فذاك له وقوله سطح متصل هو كما
لا يكون فيه بعض وذلك لان هذا السطح المتصل لا بد ان يكون مستويا اذ لو لم يكن مستويا
كان فيه كل منفذ او سع من داخله في يكون في حكم الزاوية فيدخل فيما بعد من **قوله**
واما لوجود الزوايا فيثبت المطلوب بانتفاء هذه الزاوية وقوله وانه باطل بالبداهة
دعوي البداهة ههنا مبني على عدم تركب الصفحة من اجزاء لا يتجزى والا فالمتكلمون يقولون
بكونها عبارة عن اجزاء متفرقة متلاصقة بالحقيقة كما سيجي في هذا الدرس ان شاء الله **قوله**
او يذهب الزوايا الخ اي يذهب كل زاوية منها او بعض زاوية منها الى الانقسام بالفعل
الى غير النهاية وذلك يؤدي الى امتداد الزوايا الى غير النهاية وانه باطل بدليل تناهي الابعاد
كما سيجي ان شاء الله تعالى ويدل على بطلانه بداهة العقل ايضا الكلام في الصفحة المتناهية
اذه

في جهة العمق **قوله** قال الامام الخ وهذا على عكس ترتيب الدليل لكن المآل واحد **قوله**
ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية وذلك بان يوضع فيها اجزاء كما مر
حتى تكون هي مستوية وقوله والا لذهب الزوايا الخ اي لذهب الزوايا في
الانقسام بالفعل الى غير النهاية على ما مر ايضا **قوله** والا لم يكن التماس الخ هذه
الملازمة ممنوعة لم لا يجوز ان يتعذر التماس بين الصفحتين بسبب تعلق الهواء
بهما لا بسبب ان التماس كان لاجزاء لا يتجزى وذلك كما يتعلق البلة الجارية على
سطح الجسم لكن لا يتعذر ازالة البلة ويتعذر ازالة الهواء بالكلية عن الصفحتين ما داما
في حيز الهواء وبالجملة ان دعوي البداهة في عدم تعلق الهواء بهما غير مسموعة فان
من وراء المنع مهنا **قوله** اي تماس الاجزاء وكذا الحال في تماس النقطة فان الحكماء
لا يقولون بارتفاع نفس النقط في وسط الصفحة الملساء حتى يتصور التماس بين تلك
النقط **قوله** فانه اذا ارتفع بعض اجزائها الخ هذه الملازمة ممنوعة فانه
لم لا يجوز ان يمتنع رفع احدي الصفحتين عن الاخرى دفعة اي بان يرتفع جميع جوانبها
معا عن الاخرى بل اللازم هناك هو جواز ان يرتفع احد جانبيها اولا ثم وثم الى
ان ينتهي الارتفاع الي الجانب الاخر منها على سبيل التدريج لا على سبيل الدفعة
كما زعمتم فمن ادعى جواز الارتفاع دفعة او وقوعه كذلك فعليه البيان واذا احتمل
ما ذكرنا لم يلزم الانفكاك ولا ثبوت الجزء الذي لا يتجزي وبالجملة كما جاز الانطباق
بينهما من احد الجانبين الى الجانب الاخر على سبيل التدريج كذلك يجوز ارتفاع احديهما
عن الاخرى من احدى الجانبين الى ان ينتهي الارتفاع الي الجانب الاخر على سبيل
التدريج ولكن يتعين هذا الطريق في الارتفاع لئلا يلزم الخلاء غاية ما في الباب
انه لم يعلم كون الارتفاع تدريجيا لكون زمانه في غاية القلة ولا بد لنفي ذلك من دليل
قوله ففي زمان ارتفاع ما يسلك الهواء الخ لنا ان نقول اذا فرضنا ارتفاع الصفحة
بجميع اجزائها معا فان ذرة ما من جزء من اجزاء الهواء يكون منتهيا الى وسط الصفحة
حال كونها في طرفيها في يلزم ان يكون الوسط خاليا عن جميع اجزاء الهواء حال كونه كذلك

في الطرف وبهذا ظهر انه لا يحسن للمنصف ان يمنع الكلام الا ان يمنع امكان ارتفاع جميع اجزائها
معا كما ذكرنا آنفا في الحاشية الاخرى قوله وان كانت آنية يعني انا لا نسلم
ان اللاممّاسة آنية اذ لو كانت آنية يلزم ان يكون المماسة في آن واللاممّاسة
في آن آخر فيلزم تتالي هذين الآنين او يلزم ان يكون بينهما زمان خال عن المماسة
واللاممّاسة معا وهو محال ولئن سلم ان اللاممّاسة آنية كالمماسة لكنها لا تحصل الا بعد الحركة كما لا يخفى
قوله واللازم باطل بالضرورة يعني ان كون اللازم باطلا اي غير مطابق للواقع معلوم بالمشاهدة
وهذا هو المراد بكون بطلانه ضروريا وقد يقال المراد هو ان اللازم محال لان حركة البقة
متوقفة على الحركة الاخرى المتوقفة على الحركة الاولى بالآخرة وانه دور محال وانت خبير
بانه لا دور هنا اصلا بل يستند تصادم اجسام العالم الى حركة البقة وحدها
من غير لزوم الدور هنا اصلا وانما يلزم الدور اذا انتقل جسم من الاجسام المندفعة
قدام البقة الى مكان البقة وليس كذلك كما اشار اليه في بيان الملازمة قوله لو لم ينجذب
الجسم الذي خلف البقة الى مكانها يلزم الخلاء وهو المطلوب ولو انجذب ذلك الجسم تبعا
لحركتها تثبت الملازمة اعني لزوم تصادم عالم الاجسام بسبب حركة البقة قوله
قد يعدم والحق انا نحكم بطريق جري العادة انه تعالى لا يعدم الجسم الذي يكون قدام الجسم المتحرك
فعلى هذا يكون هذا الوجه تحقيقيا ايضا قوله فهذا الدافع المتوسط يسند اسناد معنى
الدفع الى هذا الهواء المتوسط فرضي لا حقيقي والا فيلزم ان يدافع الهواء اصلا على ما هو المفروض
بل اسناد الاندفاع اليه لم يكن باعتبار جميع اجزائه فان ذلك انما هو باعتبار اندفاع
بعض اجزائه الى حيز هواء آخر اما بطريق التكاثف او بطريق التخلخل فاسناد الاندفاع
اليه يكون ايضا مجازيا باعتبار اندفاع بعض اجزائه بالنسبة الى بعض مكانه فتذوق
قيل انه يفهم من كلام الشارح ان التكاثف لا يتحقق فيما قبل هذا الهواء المتوسط
مع ان التكاثف كان يتحقق فيما قبله ايضا وانت خبير بان هذا كلام على السند مع
ان القول باجتماع الدفع مع التكاثف في هواء واحد خلاف الظاهر بل المطبوع سوا ان
يتكاثف الهواء الذي لا يتقوى على الدفع اصلا كما ذكره وقس على ما ذكرنا حال الانجذاب

والتخلخل

والتخلخل قوله فان قيل لم يعني ان ما ذكرتم في منع الملازمة او منع لزوم [illegible]
كلام لا يضر المعلل اذ فيه يحصل المطلوب قوله لزم تموج بكليته قد يمنع اللزوم
بناء على انه يجوز عندنا ان يعدم الله تعالى الماء الذي في قدام السمك ويوجد خلفه ماء
آخر فلا يلزم الخلاء فعلى هذا لا يلزم تموج البحر بالكلية فهو جوابنا لم يكن جوابا لكم
وقد عرفت ان اعدام الله تعالى الماء على الوجه المذكور خلاف العادة قوله
فيحتاج الى ابطال البعد المجرد والموجود ولعلهم كانوا يكتفون بما ذكره اصحاب السطح الباطن
في ابطال البعد المجرد والموجود قوله او موجود له البعد الموجود يتناول السطح ايضا
كما يتناول البعد المجرد بخلاف البعد الذي يذكر في الوجه الثالث كما سيجيء ان شاء الله تعالى
قوله فيكون هذه الحركة الثانية في زمان اكثر هذا انما لم لا يجوز ان ينتشر كما في السرعة
والبطء ويكون تاثير المعاوق راجعا الى قلة المسافة وكثرتها لا الى قلة الزمان او كثرتها
فما ذكرتم من فرض اتحاد المسافة لا يلزم ان يكون مطابقا للواقع فلا بد من دليل فتامل
قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق المقصود ههنا هو اثبات المقدمة الممنوعة
بما هو المسلم عند المانع المذكور حيث قال وذلك انما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها
تقتضي زمانا لانا نقول لو كان كله بازاء المعاوق لكانت الحركة في الخلاء واقعة
في آن فلا يتم الدليل لانا نقول غاية ما في الباب امتناع وقوع الحركة في
الخلاء وهو المطلوب فان تلك الحركة اما ان تكون واقعة في آن او في زمان واياما كان
يلزم المحال قوله وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة آه ولعل
مراد المص هو انه لم لا يجوز ان يكون ماهية الحركة باعتبار وجودها في نفسها تقتضي
قدرا معينا من الزمان على معنى ان كل فرد من افراد الحركة لا يمكن وجوده في نفس الامر
في زمان اقل من ذلك القدر المذكور وهذا كما يقال في الاجزاء الصغار للجسم بحيث لا يمكن
ان ينقسم تلك الاجزاء في الخارج اصلا وان كانت تنقسم في الوهم واما كون الحركة
سريعة في ذلك القدر او بطيئة فيه او كون المسافة طويلة فيه او قصيرة فلا يقتضي
انقسام ذلك القدر في نفس الامر وانما يقتضي انقسامه في الوهم والفرض العقلي وانه لا يقتضي

امكان الانقسام في نفس الامر فضلا عن وقوعه كذلك بالجملة فالمنع صدر المنع وما اوردناه
سند للمنع فلابد لابطاله من دليل قوله وان لم تسلم عطف على قوله فان سلمته اي
اي وان لم تسلم نفي الجزء كان سواء كان عدم تسليمك هو الجواب في الحقيقة بان تقول
انت مثلا هذه الاحكام لازمة من نفي الجزء وح يثبت تلك الاحكام قوله
لجواز ان ينتهي قوام الملاء اي الملاء الذي فرض ملاء اولا قوله لا يمكن ما هو
ارق منه فان قيل ان لم يمكن ما هو ارق منه لكن يمكن ما هو اغلظ منه بان يكون
قوامه عشرة امثال قوام هذا الارق فح يمكن لنا ان نفرض هذا الاغلظ ملاء اولا
وبه يحصل المط قلنا لعل المانع يمنع وجود هذا الاغلظ ايضا لاحتمال ان لا يوجد الاغلظ
على تلك النسبة فلابد لاثباته من بيان قوله بان المعاوق هذا انسب بالمعاوق
الثالث الذي يعاوق الحركة الثالثة وما ذكره اولا انسب بالمعاوق الاول الذي يعاوق الحركة
الثانية قوله بحيث يتساوي يعني ان سبب هذا التساوي امر عارض هو الضعف مثلا
قوله وكذا الحال في البعد الموجود المجرد قيل لم لا يجوز ان يكون هناك ابعاد مجردة
متخالفة الحقايق فح لا يلزم الترجيح بلا مرجح وانت خبير بان من قال بالبعد المجرد لا يقول بان
الابعاد المجردة متمايزة بالفعل بحيث ينفصل بعضها عن بعض ويكون لكل منها سطح محيط به كما كان
لكل من الاجسام سطح محيط به فلا يتصور الا ان المجموع بعد واحد متشابه الاجزاء وانما يحصل
الامتياز بين تلك الاجزاء بحصول الاجسام المختلفة فيها كما لا يخفى قوله فان كان ساكنا فيه
لا اختصاصه به من غير مرجح وسيجيء باذن الله تعالى في تفاريع القول بالخلاء ما هو ان الشارح
يقول هناك اذا جعلت الارض باسرها في اي حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا ينتقل منه
الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح هذا كلامه فعلى هذا يظهر بين الكلامين تدافع الا ان ما ذكره
هناك كان من طرف المانع وما ذكره ههنا كان من طرف المعلل ويمكن ان يوجه ما ذكر من سكون
الجسم بسبب العارض من العوارض ويوجه ههنا سكونه مع قطع النظر المعلل ويمكن عن جميع العوارض
الخارجية وكذا الكلام في كونه متحركا عن حيز معين مع قطع النظر عن العوارض الخارجية لكن للمانع
ان يقول لا نم ان ذلك الجسم يقتضي لذاته السكون في ذلك الحيز او الحركة عنه لم لا يجوز ان يكون

يلزم

لزم م

كل من الحركة والسكون بسبب امر خارج قوله واذا كان العالم مائلا للاحياز كلها
فلا خلاء بهذا المعنى ليس مقصود المعلل انه يجب الملاء دائما في الاحياز كلها كما ذكرتم بل مقصوده انه
لو فرض مكان كرة النار مثلا خاليا عنها ثم حدثت هذه الحركة في المكان لا يلزم الترجيح بلا مرجح
وكذا لو فرض خروج عالم الاجسام عن مكانه بسبب امر غريب مثلا ثم حصل في هذا المكان ما لم
لم يلزم الترجيح بلا مرجح لابد لنفي ذلك من دليل قوله لا يمكن ان يوصف بالمساواة ان قيل قد
يتصور المساواة في الامور الوهمية كما في الازمنة ومراتب الاعداد مثلا قلنا نعم لكنه لا يدفع
الترجيح بلا مرجح فان موضع العالم وما وراءه بعد موهوم متشابه عند المتكلمين قوله
وهو يحتج بالمشاهدة هذا يدل على عدم وقوع الخلاء والمدعى هو امتناع وقوعه قوله بان
معدوم القوة القسرية هو الطبيعة له وذلك لان القوة القسرية كانت في نفسها بحيث يتدرج
ضعفها شيئا فشيئا فاذا وصلت الى حد يكون هناك مغلوبة للطبيعة يعود بها الى الكلية قوله
فالكل مستند الى الطبيعة على النحو المذكور فلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذكرتم في الوجه الاول ولا وصول
الحجر الى السماء كما ذكرتم في الوجه الثاني قوله جمع زراقة يقال زرق الطاير اي ذرق
وذرق الطاير هو خرؤه قوله بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج له هذا يدل على انه
لا خلاء هناك قوله خروجا بتوقع كما يخرج خرء البازي من دبره خروجا بتوقع قوله
لكان الماء ينتقل الى ذلك الخلاء وبقدر ما يدخل الخشب فيها الانسب ان يترك منها قوله
بقدر ما يدخل الخ اذ اللازم مما ذكر هو انتقال الماء الى ذلك الخلاء في الجملة لا بقدر ما يدخل الخشب
فانه قد يكون قدر ما يدخل الخشب ازيد من قدر الخلاء فيخرج الماء منها والظاهر ان اعتبار قدر
ما يدخل ههنا انما هو الى ان ينتهي الخلاء بالكلية بحيث لم يبق هناك خلاء اصلا قوله
وايضا اذا وصل الخشبة من داخل له هذا يدل على امتناع الخلاء وما ذكر قبله يدل على
عدم وقوعه لا على امتناعه كما هو المدعى قوله واذا اخرجنا عنها له ان قيل اذا
جعلنا الظرف من الحديد بدل الزجاج لم يمكن الحديد الى داخل قلنا لهم ان يلتزموا ان دخول
الهواء من منافذ الحديد اسهل من انكسار الحديد لا داخل وقد يقال ان تعظيم حجم الهواء
اهون من كسر الحديد الى داخل وهذا غير ظاهر فيما اذا فرضنا ان الحديد كان مملوءا بالانبوبة

الطبيعة م

بحيث لم يكن هناك هوآء اصلا فلم يتصور هناك الا دخول الهواء من الجوانب وانت خبير بان
هذا الاحتمال انما يدل على وقوع الخلاء من الصفحة الملساء **قوله** على امتناع التداخل وامتناع
الخلاء لا يخفى ان ذكر امتناع التداخل ههنا يكون استطراديا ثم ان انكسار القارورة
الى خارج في الصورة الاولى لما لم يكن دالا على عدم الخلاء هناك اذ ان كان يدل على ان
مجموع داخل القارورة ليس خلاء بحتا اشار الشارح الى ان ذكر الصورة الاولى ههنا
يكون استطراديا في الجملة **قوله** فجسم اي فالبعد الموجود جسم تعليمي **قوله** ولذلك تحبس الكرة
في السراموفات ولعل سبب احتباسه فيه شيء آخر لا نعرفه **قوله** يفيد ذلك الجسم خفة ولعل
مفيد الخفة هناك هو اختلاط الهواء باجزاء الجسم **قوله** وهو الحق لما عرفت ان اجزاء
الكرة امور متشابهة في انها لا يتصور فيها جذب شيء اليها او دفع شيء عنها **قوله** والعلم
بمعلومين هذا على مذهب من قال بجواز تعلق علم واحد بمعلومين على ما يجيء في مباحث
العلم ان شاء الله تعالى واما على مذهب من قال بعدم جوازه فالظاهر ان العلم المتعلق بالمعلومين
لا يكون علما واحدا فيكون خارجا عن التعريف المذكور بافراد لفظ العرض اذ المقصود ان
الكيف عرض واحد لا يقتضي القسمة لذاته كما هو المشهور **قوله** ولا يتوقف تصوره
على تصور غيره والمراد بالغير ههنا ما هو غير المحل فان ذكر العرض في اول التعريف قرينة دالة
على ذلك وايضا فان نعقل الاعراض يتوقف على تعقل محالها اذ المحل لا بد منه في تشخص العرض البتة
كما هو يؤيد ما ذكرنا **قوله** فيما سبق ان كلا من الوحدة والنقطة لا يتوقف تصوره
على تصور امر خارج عن حامله فيدخل كل منها بهذا الاعتبار في الكيف وان توقف تصور
كل منها على تصور حامله **قوله** على تصور امر آخر اي امور اخر غير محالها فالاين مثلا اما ان يكون
نفس نسبة المتمكن الى المكان او يكون هيئة حاصلة بسبب تلك النسبة واياما كان فلا يتصور
الا بسبب تصور المكان كما لا يتصور الا بسبب تصور المحل الذي هو المتمكن بخلاف تصور الكيف
بالنسبة الى تصور متعلقه كالعلم مثلا فان التصور الاول اعني تصور الكيف في نفسه مستتبع للثاني
اعني تصور متعلقه وليس تابعا له على ما ذكر ههنا **قوله** وكالجذرية والكعبية قال
في ذلك الاصل فالحاصل هو المكعب فالاثنان جذر الاربعة وكعب الثمانية ولا يخفى ان التربيع

الذي ذكر فيما للتثليث غير التربيع المعتبر فيما نقل عنه فان التربيع المعتبر فيما نقل عنه فان
التربيع الاول عارض للكم المتصل كما سيجيء ان شاء الله تعالى والتربيع الثاني عارض للكم المنفصل
كما ذكره ههنا **قوله** واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتنفة وذلك لان تصور الكيفيات
على وجه تتميز عن جميع ما عداها كان متوقفا على تصور الحد او الرسم وهما غير الحدود والرسوم
فيتوقف تصورها على تصور غيرها فيلزم ان يكون هي داخلة في تعريف النسب هذا
ولعل المراد بالغير ههنا الغير المباين فلا يتناول المحمول بالمواطاة سواء كان حدا او رسما
فان ايراد نفس التعريف المركب من المحمولات قرينة دالة على ذلك المراد **قوله** غير مختصة
بذوات الانفس بل كانت كيفية عارضة للبسائط العنصرية او للمعادن مثلا **قوله**
فانه يلحق شبحه في العين مثلا وذلك اذا نظر الى سواد مخصوص مدة طويلة ونظر عقيبه بلا مهلة
الى صفحة بيضاء فانه يرى في الصفحة سوادا محسوسا مدة من الزمان ثم يضمحل ذلك السواد
قوله بخلاف الثقل فانه لا يوجب في القوة اللامسة مثلا ثقلا اصلا ولا يلحق
فيها شبحه ايضا واما القول بان الثقل يفعل شبحه في الحس المشترك فعلى تقدير تسليمه لا يضرنا
اذ المعتبر هو ان يفعل شبحه في الحس الظاهر والحس المشترك ليس هو من الحواس الظاهرة وقس
على ذلك حال الخفة وقد قيل اذا وضعنا حجرا ثقيلا على خشب مثلا كان الحجر يفعل بالتشبيه
في الخشب المذكور مدافعة هابطة وكذا اذا وضعنا خشبا على زق منفوخ مسكن
تحت الماء مثلا كان الزق يفعل بالتشبيه في هذا الخشب مدافعة صاعدة فقد حصل
بالتشبيه ثقل الخشب في الصورة الاولى وخفته في الصورة الثانية قلنا المدافعة في
الحقيقة للحجر او الزق لا للخشب بل الخشب هناك يكون مدافعا بالعرض بمنزلة الجالس في
السفينة المتحركة فلا اشكال اصلا **قوله** اما من حيث كونه جسما طبيعيا اي لا من حيث
كونه جسما ذا النفس مثلا بخلاف الكيف المختص بذوات الانفس فانه عارض للجسم باعتبار كونه
ذا النفس **قوله** هو القوة الفعلية والانفعالية لا يمكن منع الحصر فيهما فان الكيف العارض
للجسم من حيث انه جسم طبيعي لا يلزم ان يكون سوى الاستعداد كما زعم **قوله** لم يثبت
فعل الرطب واليابس بالتشبيه ههنا بحث وهو انهم كانوا يقولون ان العناصر اذا تصغرت

وامتزجت كان يحدث هناك كيفية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء البدن وهي المزاج
فهذا الكلام يدل على انه ثبت عندهم ان كلاً من الرطوبة واليبوسة تحيل ايجاد رعلها رطبا
او يابساً اللهم الا ان يقولوا ان كلا منهما يكسر سورة الآخر فقط من غير ان ينفعل بالتشبيه
فيبطل التشبيه هناك مع انه لا تشابه فيه اصلا فتامل قوله الى آخره اى ولم يثبت
ايضا ان ما موقوف على التشبيه يكون منحصرا في الكيفية المحسوسة ولم يثبت ايضا ان
ما يتعلق بالاجسام من حيث الطبيعة يكون منحصرا في الاستعداد وقوله غير مندرجة
في التقسيم ثم هي مندرجة فيما لا يتعلق بالاجسام لكن ذلك لا يفيد اذ لابد ان يكون مندرجة
فيما يختص بالكم وايضا ما لا يتعلق بالاجسام هنا لابد ان يكون مختصا بذوات
الانفس كما ذكر الشارح رح وقوله لانها غير عارضة للاجسام قيل اذا كانت
الزوجية مثلا عارضة للمجردات ايضا لم يكن الكم اعم وجودا من الكيف وقد زعم انه
اعم وجودا من الكيف كما مر في صدر المرصد الثاني اجيب بان الزوجية لم يكن عارضة للمجردات
بالحقيقة بل هي عارضة للعدد العارض للمجردات فلا اشكال قوله لو جعل احدهما الخ
الوجه الاول يعتبر فيه عموم المدرك بكسر الراء والوجه الثاني يعتبر فيه عموم المدرك بفتح الراء
وقوله منتشرة في اعضائه واما عدم وجود القوة اللامسة في الكبد والطحال
والكلية فسيجي وجهه ان شاء الله تعالى والخراطين يقال لها امعاء الارض وهي دود معروف
يسكن في عمق الارض الرطبة والخلد ضرب من الفار والقاع الاكمة وجمعها
قاع كذا في الصحاح وقوله ان الاجسام العنصرية لا تخلو اي الاجسام العنصرية سواء
كانت مركبة او بسيطة لا تخلو عن الكيفيات حتى ان محل القوة اللامسة لا يخلو عن الكيفيات
الملموسة كما لا يخفى وقوله والشم يتوقف على جسم متكيف بالرائحة اى فلا بد ان يكون هناك
في الجسم في نفسه خاليا عن الرائحة حتى يكون مؤديا لتلك الرائحة من محلها الى الخيشوم كالهواء مثلا
قوله لثبوتها في البسائط العنصرية قيل اللطافة والكثافة ايضا تكونان
ثابتين للبسائط فيلزم ان يكونا اوايل الملموسات ايضا اجيب بانه لا يلزم الاطراد
في وجه التسمية كما هو المشهور وانت خبير بان قوله وتحصل المركبات منها بتوسط

المزاج الخ كان من تتمة وجه التسمية فلم يتوجه السؤال حتى يحتاج الى الجواب وقوله
واما لم يذكر في العنوان البرودة حيث لم يقل الاول في الحرارة والبرودة وفيهما مباحث
الخ وقوله تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات اي تجمعها بتجميدها ومنها عكس
التفرق قوله متقاربة في الكمية واما ذكر التقارب في الكمية ولم يذكر التساوي فيها
لما سيجي ان شاء الله تعالى من انه لا يوجد المعتدل الحقيقي وقد ذكر الشارح رح في اقسام المزاج
ان التساوي في الكم لا يكفي في تساوي الميول فان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات
مع التساوي في الحجم وذكر هناك ايضا انه ربما يكتفي في تساوي الميول بتساوي الكيفيات
وحدها في قوتها وضعفها فالاولى ان يقول هنا متقاربة في الكمية والكيفية معا او يقول
متقاربة في الكيفية بدل قوله متقاربة في الكمية ولعله اراد بالكمية ما يعم الكيفية على خلاف
المتعارف وقوله جايز اي ممكن بالامكان العام فيتناول الواجب اعني تخلف الفعل
عن المقتضي بسبب المانع منه قوله الفعل الاول لها الخ اى الفعل الاول لها بالنسبة
الى الحجر والزئبق هو التصعيد وليس المراد ان الفعل الاول لها مطلقا هو التصعيد والا فالتبخير
المصعد اول من نفس التصعيد كما ذكره وقوله اي يجعل تحليلها الخ اشار بهذا التفسير
الى كونها فعلية بسبب لكونها محركة ثم يتوهم استناد الخ قوله فعلية بناء على انه يكفي ذكر
قوله حركة وقوله تخلخلا من باب الكيف واما التخلخل والتكاثف المشهوران فهما كانا
متعلقين بالكم والمقدار كما مر قوله فلا يصح شي من ذينك الحكمين وذلك لان الحرارة امر
بسيط لا يصدر عنه آثار مختلفة عندهم فكيف يكون صحيح قولهم النار تفرق المختلفات
وتجمع المتماثلات هو انها لا تفرق المتماثلات ولا تجمع المختلفات لما ذكرنا
آنفا وقوله توجب غلظا في قوام الحصرم واما ما سبق من ان الحرارة تفيد رقة القوام
في محل قابل لها فلا بأس في ايجاب الغلظ في المحل الغير قابل له ايضا وقوله والكمودة ذكر في الصحاح
ان الكمودة هي تغير اللون قوله من الازهار بها اي القهر بها فان شعاع الشمس يقهر
عين الاعشى بحيث لا يقدر ان ترى في الليل وان كانت ترى في النهار فان قيل
الكلام في حرارة الشمس لا في شعاعها قلنا انهم كانوا يقولون ان حرارة الشمس الخ

شيء عن المنعكس من الارض وقوله فلا بد ان يتخالف بالماهية هذا ممنوع لم لا يجوز ان يكون التخالف
بالصنفية لا بالماهية وما ذكرتم لا يدل على التخالف بالماهية قوله فان الحرارة الغريزية
اي فان كل حرارة غريبة سواء كانت نارية او غيرها اذا حاولت له فيكون هذا الدليل
عاما وكان ما ذكره المص من الدعوى خاصا وظاهر ان الدليل الكلي يثبت الحكم
الجزئي فلا منع لان يقال الدليل غير وارد على الدعوي قوله حتى ان السموم الحارة له
لعله اراد بالسموم قطعة نارية لطيفة مختلطة بالرياح الحارة في المواضع التي فتكون حرارة
نارية لا شمسية كما توهم قوله آلة للطبيعة لعل المراد بالطبيعة ههنا النفس الحيوانية اي
النوعية المخصوصة بالحيوانات ويجوز ان يراد بها الصورة الحافظة للتركيب مطلقا
فيتناول صور المعادن والنباتات والحيوانات كلها لكن قوله بتحريك الروح اي تدفع
بتحريك الروح كان يشعر بالتخصيص بالنفس الحيواني قوله اي الغريزية من جنس واحد نقل عن
ارسطو ان الحرارة الغريزية من جنس الحرارة الفائضة من الاجرام السماوية ولعل الامام
لم يلتفت الى هذا لان مرجع حرارة الشمس مثلا انما هي الى شعاعها وليس مرجع حرارة الغريزية الى
الشعاع اصلا اذ لا شعاع للمركب الذي فيه الحرارة الغريزية وهو ظاهر واما الحرارة النارية
وان كان لها شعاع لكن حرارتها لا باعتبار شعاعها والا لكان شعاع المصباح
المنعكس من جدران البيت حارا وليس كذلك قوله بل في كون الغريزية داخلة في
مزاج المركب على حذف المضاف لا يقال الترياق الذي يشرب على السم يدفع
بحرارته حرارة السم مع انها لم تصر بعد مقومة في الحرارة الغريزية لانها متاخرة عن حرارة السم
باعتبار اللحوق لانا نقول لا نم ان دفع الترياق باعتبار حرارته ولو سلم فما ذكرتم من قبيل توهم
انعكاس الموجبة الكلية كنفسها فانا قلنا ان كل حرارة داخلة في المركب فهي تدفع الحرارة الغريبة
لا انه داخل في المركب فافهم قوله واستفادت بالمزج اي صارت بسبب المزج والانضمام
الى الكيفيات الاخر مزاجا معتدلا حاصلا للمركب فيحصل بسببه الالتيام بين اجزاء
المركب كما ذكر وقوله لا يقبل السخونة اصلا ولو سلم انها تقبلها لكنها تقبل السخونة الضعيفة جدا
النار تتحرك بتبعية الفلك على ما سيجيء في موقف الجواهر ان النيران المشتعلة في الجو تتحرك

كالرماح

كالرماح فيدور بها الفلك بالمشايعة فيظن انها كواكب ذوات الاذناب متحركة
الفلك واما ما يقال من ان حركتها كانت من الشمال الى الجنوب فعلى تقدير تسليمه فلعل ذلك
لعارض آخر لا لحركة النار بنفسها الى الجنوب قوله فالاولى ان يقال في الجواب
اي الاولى ان يقال في سند المنع النار تتحرك بمشايعة الفلك له واما قال فالاولى
ولم يقل فالصواب لان ما ذكر يصلح سندا للمنع وان كان مناقضا لكلامهم الا انه لما يكون
مخالفا لكلامهم كان اولى ان يكون سندا كما لا يخفى قوله الرطوبة هي سهولة الالتصاق
لا يقال هذا التعريف منتقض باليابس المدقوق المسحوق جدا كالكحل مثلا لانا نقول
ليس هناك جسم واحد له كيفية مقتضية لسهولة الالتصاق او الانفصال وما ذكرتم اجسام
صغار متفرقة بالحقيقة نعم يمكن ان يكون شخصا واحدا بالامتزاج فيكون من
قبيل العسل مثلا وقوله باعتبار هذين الوصفين قد يمنع الحصر في احدهما وقوله
ونحن نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق قيل ان المتقدمين كما لا يقولون بان مرجع
الرطوبة وعدمها الى نفس الالتصاق وعدمه من غير تعرض للسهولة ولا للانفصال فكان
اعتراض الشيخ عليهم لا على من يقول بانها سهولة الالتصاق والانفصال كما زعمتم
ولعل المنقول عند المص والشارح هو الرواية التي نقلها المص عن الشيخ فلذا لم يلتفتا الى
هذا المنقول آنفا قوله لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وذلك لان الشيخ لم يعتبر
معنى السهولة اصلا او جعل السهولة بمعنى الشدة والدوام فلذا اعترض على التفسير الاول
بما اورده آنفا في ذيل تفسير مثل ما اورد على تفسير غيره وقوله وايضا كل هذا الجواب
انما هو باعتبار سهولة الانفصال وما ذكره الشارح آنفا انما هو جواب عن اعتبار شدة
الانفصال لا باعتبار سهولته فلا يتوهم التكرار اصلا وقوله لانه ارق قواما منه
اي من الماء فلا يتوهم ان يقال هذا القوام المعلوم للهواء كان حاصلا للهواء بسبب مخالطة
للاجزاء المائية وذلك لان الهواء كلما كان اقل مائية كان ارق قواما وكلما كان
اكثر مائية كان اغلظ قواما على ما يشهد به المشاهدة قوله اي الجمهور اي جمهور العقلاء
لا جمهور العوام بدون اعتبار خواص العقلاء كما توهم ثم الكلام في الرطوبة التي

كيفية محسوسة باللمس فالقول بان الرطوبة لها معنى آخر وان تفسير الشيخ انما هو لهذا المعنى الآخر
لا يفيد ههنا لان ذلك التفسير لا يدل على معنى الرطوبة المحسوسة اصلا كما يذكر في هذا الدرس وقوله
والهواء ايضا الظاهر ان كون النار ارق من الهواء انما هو بالنظر الى النار البسيطة التي
هي تحت كرة القمر كما سيشير اليه الشارح واما كون النار التي عندنا ارق
من الهواء فهو غير ظاهر وقوله بسبب اختلاط الهواء قيل النار قد احالت ما يختلط بها
من الهواء فلم يبق فيها هواء اصلا وانت خبير بان هذا كلام على السند مع انه لا يدفعه
اصلا اذ للمانع ان يقول لم لا يجوز ان يكون سبب هذا الضوء المرئي هو اختلاط الهواء
بالنار والا فلم تكن النار مرئية اصلا كما لم تكن النار البسيطة مرئية اصلا قوله وان
كانت متواصلة في الحقيقة ايضا فعلى هذا يكون التدافع بين ذوات الاجزاء الارضية
كما ذكر في قطعة الشمعة المتشكلة باشكال مختلفة من غير وقوع الانفصال بالفعل بين
الاجزاء الارضية وقوله على هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء ولعل
ما ذكره الملخص مبني على ان الماء عند السيلان يكون اجزاؤه متفاصلة بالحقيقة بسبب
امر عارض للماء وان كان طبيعته يقتضي ان يكون امرا متصلا في نفسه عندهم فلم يلزم ان
لا يوجد السيلان في الماء عند الحكيم قوله فهي اي عسر الالتصاق له فعلى هذا يكون معنى
الصلابة اعم من كل واحد من معنيي اليبوسة فانها كيفية للجسم يكون بها مانعة للغامز كالحجر والها
قد تستدعي امتناع الالتصاق والانفصال وقد تقتضي امتناع التشكل وتركه فالاجسام
التي يمتنع التصاقها وتشكلها بشكل آخر كانت متصفة بالصلابة دون اليبوسة اللهم
الا ان يحمل معنى العسر هنا ولا يعني الامتناع ايضا لكنه خلاف الظاهر وقوله الكاسر هو الصلب اي
ما ليس منه كالبهولة سواء كان ممتنع الانفكاك او عسر الانفكاك هو الصلب فيكون الصلابة
اراقيها لليبوسة بهذا المعنى وقوله تلك الملامات اي الملامات التي هي سهلة
الانفكاك ولا يعتبر في الجسم ههنا ان يكون اجزاؤه صلبة بخلاف الشيخ كما ذكره وفوق آخر ان تلك
الملامات طبيعية في اليبوسة لان الشيخ نظر اما اشار اليه في آخر الدرس قوله هل يوجد كيفية
متوسطة بين الرطوبة واليبوسة الظاهر ان المراد باليبوسة ههنا هي التي ذكرت في مقابلة الرطوبة

المفسرة

المفسرة باحد التفسيرين المذكورين اولا دون التي ذكرت في مقابلة الشيخ آنفا والا
كانت اللزوجة ونحوها كيفية متوسطة بينها واما الصلابة المقتضية لامتناع الالتصاق
والانفصال فهي على تفسير مغايرتها لليبوسة لم يكن كيفية متوسطة بينهما والكلام
في الكلامية في الكيفية المتوسطة وقوله فيتسلسل وقد يمنع التسلسل بناء على انتهاء
الى بليتا لا قابلية اعتبارية الا ان هذا التسلسل يكون فيما يمكن وقوعه فيكون امرا اعتباريا
وهو المطلوب المعلل ههنا وقوله فكذلك اي كذلك كانت الرطوبة عدمية اي لم يكن
هي امرا زائدا على الجسم بتوجيه قوله لان الجسم لذاته قابل للاشكال قوله فكان الهواء
دائما محسوسا قيل انما لم يحس به لموافقة البدن بالملاقاة له فلو زال ما لاصق
بنا الهواء ثم حصل هناك بدون هواء آخر مخالف للاول لكان ذلك الهواء الآخر
محسوسا البتة وبالجملة كما ان عدم ابصارنا شيئا واحدا من المبصرات لانتفاء
شرط رؤيته لا يدل على ان لا يكون من المبصرات كذلك عدم لمسنا رطوبة هواء ما
مخصوصا لانتفاء شرط رؤيتها لا يدل على ان لا يكون تلك الرطوبة من الملموسات وانت خبير
بان ما ذكره هذا القائل انما هو احتمال عقلي وانه لا يضر في هذا المقام اذ لا يدعي اليقين ههنا
على ما يدل عليه قوله فالاشبه فمن اثبت في الهواء المعتدل الساكن رطوبة محسوسة اي
اثبت في الهواء الخالي عن البرودة والحرارة بل عن الرطوبة المائية واليبوسة الشمعية والنارية
وعن معاوقة حركة الريح ومدافعته رطوبة ملموسة وراء الكيفيات المذكورة الا فرضنا
خلو الهواء عنها فعليه البيان وقوله فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان
للبحث فيها مجال يعني انا ندعي الظن ههنا دون اليقين فلا يضرنا ايراد المنع بناء على
مجرد الاحتمال العقلي مثل ان يقال لم لا يجوز ان يكون الملموس في الماء مثلا برودته او ليبسه
او كيفية اخرى من كيفياته واما رطوبته فليست بملموسة اصلا قوله لم يختلف
في السرعة والبطوء جريان له قيل لم لا يجوز ان يختلف الجريان في السرعة بسبب اختلاف
معاوقة الهواء الذي كان في طريقهما فان معاوقة الهواء للحجر الكبير اكثر من معاوقته
للحجر الصغير كما لا يخفى اجيب بانا نفرض الحجرين بحيث يكونان متساويين في العرض ولكن يكون طول

والعمود

الكبير ازيد من طول الصغير ويكون مرميا الى جهة طولا او نفرضهما متساويين حجما لكن يكونان
متخالفين ثقلة وخفة قوله اذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة فيقال المدافعة الحاصلة
قبل حركتهما كانت معدة للبطوء في الكبير وللسرعة في الصغير وان كانت منتفية
حال حركتهما وذلك لان تلك المعاوقة قد كسرت سورة قوة القاسر فيحصل البطوء في الاول
دون الثاني قلنا المقصود من فرض بعض واحدة هو ان يكون القوة القسرية الحاصلة من قوة
القاسر متساوية فيهما فنحن نفرض القوة القسرية فيهما متساوية فنحن نفرض القسرية فيهما متساوية
سوا كانت قوة القاسر هناك واحدة او لا فتامل قوله فانها غير موجودة في تلك
الحالة والا يلزم اجتماع ميلين مختلفين وفيه بحث وهو انا لا نم ان الميلين المعاوقين
متنافيان في هذه الصورة بل الظاهر ان كل واحد من المتنافيين يدركهما بالاحساس كما سيجي
ان شاء الله تع قوله ويسمى يمينا لا فيه تنبيه على ان تعريف اليمين او اليسار بهما تعريف
لفظي لا حقيقي فلا يرد اعتراض الامام بان ما ذكرتم تعريف للمعلوم بالضرورة بما ليس بمعلوم
بالضرورة على انه لو سلم ان التعريف تعريف حقيقي فكل واحد من الخواص والعوام يعرف
هذا الجانب الاقوى في الغالب وذلك الجانب الاضعف ايضا فلم لا يجوز ان يكون
ماهية اليمين مثلا معلوما بوجه ما بالضرورة ويكون ذكر الجانب الاقوى لتعريف ماهيته
بوجه اكمل من الوجه الاول ثم لا يذهب عليك ان اليمين كما يطلق على هذا العضو الاقوى
في الغالب كذلك يطلق على ما يلي هذا العضو الى انقطاع العالم والذي قد عدّ من
الجهات الست هنا انما هو الثاني على ما يدل عليه سياق الكلام قوله فوجب ان يكون
لكل واحد منها جهة واحدة بالفعل الظاهر ان مقصود الامام هو انه ليس للكرة ولا اللاتي
جهة من الجهات الست اصلا واما ما ذكرتم من السطح المحيط للكرة او الخط المحيط للدائرة
فهو لا يصلح ان يكون جهة من الجهات الست والا يلزم الترجيح بلا مرجح بخلاف المكعب مثلا
فان الخطوط او السطوح او النقط في المكعب لها وجودات مخصوصة واوضاع متعددة
فيمكن ان يعتبر ان يكون بعضها يمينا وبعضها يسارا الى غير ذلك وقد عرفت ان الخاصة
كما يعتبرون الاضافة في الجهات كما اشار اليه بقوله يشتمل على الاعتبار المعاني سائر نسبية

من تقاطع الابعاد فتامل قوله فان قيل هذا الكلام لا اي هذا الكلام المنقول عن
عن الامام في صورة المكعب مثلا يدل بظاهره لا وحاصل السؤال هو ايراد النقض الاجمالي
باستلزام هذا الكلام محالين احدهما ما ذكره الش رح بقوله فكيف حركة الجسم
والثاني ما ذكره بقوله ايضا يلزم من هذا الخ وحاصل الجواب هو منع لزوم شيء من المحالين
بناء على الفرق بين الجهات المطلقة ومطلق الجهات وان الوجه الخاص متعلق
بالثاني دون الاول قوله ان يكون جميع جهاته متبدلة هذا ظاهر في الشمعة المكعبة
مثلا بحيث يكون جميع جهاته متبدلة بخلاف الانسان اذا استدار على نفسه فانه
ح لا يتبدل شيء من جهاته الا اذا انتكس فانه ح يكون سطح قدمه فوقا وسطح
راسه تحتا ولكن لا يتبدل ساير جهاته الاربع كما لا يخفى قوله فهو منتهى الاشارة ومقصد
الحركات المستقيمة لا قال في حاشيته لشرح التجريد فبالنظر الى الاول قيل ان جهة
الفوق هي محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارة الحسية ومقطعها وبالنظر الى
الى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر لانه منتهى الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لان الانسان
اذا انفذت من فلك القمر كانت الى جهة الفوق قطعا هذا كلامه وقوله فيسمى
باسميهما وهذا ظاهر في مثل المكعب واما في مثل الانسان فظاهر ايضا في الفوق والتحت
دون ساير الجهات الاربع كما لا يخفى قوله ليس صفة للقدم والراس اي ليس المراد ان
الفوق والتحت ما يلي راس الانسان وقدمه الكائنين بالطبع وليس المراد ايضا ان يكون
بالطبع حالا عن الراس والقدم المذكورين وقوله متعلق بالفعل المذكور فيكون
تقدير الكلام هكذا الفوق ما يلي بالطبع راس الانسان والتحت ما يلي بالطبع قدمه
وهذا كناية عن ان يكون لراس الانسان وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في البعد والقرب
كما ذكره وقيل كان حق العبارة ح ان يقال ما يليه راس الانسان وقدمه
بالطبع وانت خبير بان هذا القول لا يدفع الاشكال الذي اورده بقوله اذا قام شخصان
على طرفي قطر واحد من الارض لا اذ الفوق كان هناك بحيث يليه قدم كل واحد من
الشخصين بالطبع قوله اذ هما مثلان هذا ممنوع لم لا يجوز ان يكون الاعتقاد ان الى
جهة واحدة

متنافيين غير متماثلين كان يكون احدهما طبيعيا والآخر قسريا او يكون احدهما مقتضيا للسرعة
والآخر مقتضيا للبطؤ الى غير ذلك وقوله الاعتمادات في كل جسم واحد اي واحد بالشخص
ثم يكون قسمة الاعتماد الى الجهات الست اعتبارية مثل قسمة زيد الى الشاعر
والكاتب والمنجم فيقال مثلا زيد اما شاعر واما كاتب واما منجم او اراد ان الاعتمادات
في كل جسم واحد بالنوع ثم جاز اجتماع المثلين في محل كما ذكر واما قال هذا هو الاشبه
ولم يقل هذا هو المناسب لاحتمال ان يكون الاعتمادات مختلفة بالنوع من غير تضاد
اصلا كما ذكر فيما بعد بقوله ولو قلنا بالتعدد من غير تعدد له **قوله** قد يجتمع لوجهين
هذان الوجهان ظاهران في اجتماع افراد الاعتماد بمعنى المدافعة واما اجتماع افراد
الاعتمادات بمعنى مبدأ المدافعة فغير ظاهر الا ان يقال ان اجتماع الآثار في شيء
يدل على اجتماع مباديها في ذلك الشيء ثم لا يخفى عليك ان هذين الوجهين يدلان على
ان ما ذكر في قصة الحلقة التي يجذبها جاذبان لم يكن مرضيا عند الشارح فلذا قال هناك
وقد يحتج له بلفظة المفيدة للتقليل الدال على ضعف الاحتجاج قوله ومثل
ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات وذلك كان يكون لجسم واحد عرى بعدد كل عروة منها
في يد شخص واحد من ستة اشخاص بحيث كانوا يجذبونه معا **قوله** وذلك لان الجواهر
الافراد متجانسة يرد عليه انا لا نم ان جميع الجواهر متجانسة ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون متفاوتة بالثقل والخفة كما كانت متفاوتة بالحرارة والبرودة او الرطوبة
واليبوسة والظاهر ان الاستاد لم يعتبر هاهنا كون الجواهر الفردة متجانسة او غير متجانسة
فلعله قاس الثقل والخفة على الطول والقصر فكما لا يتصور ان يكون جوهر واحد طويلا وجوهر
آخر قصيرا بل الطول والقصر يكونان عائدين الى كثرة اعداد الجواهر وقلتها كذلك لا يتصور
ان يكون جوهر واحد ثقيلا وجوهر آخر خفيفا بل الثقل والخفة يكونان عائدين الى كثرة
اعداد الجواهر وقلتها بخلاف القاضي واتباعه فان الثقل والخفة عندهم يعودان
الى نفس الجواهر الفردة قوله ويبطله ان الزق اذا ملئ ماء واما لم يبطله بالزق
المنفوخ اذ يحتمل ان يقول الخصم ان الخلاء في جوف الزق لان اضعاف اضعاف الهواء

فيه ولابد لنفي ذلك من دليل **قوله** كزيادة وزن الزيبق عليها قيل لم لا يجوز
ان يكون في الخلاء قوة دافعة الى فوق كما مر في آخر مباحث الكم فلا يلزم ح ان يكون
زيادة الخلاء على اجزاء كزيادة وزن الزيبق على وزن اجزاء الماء **قلت**
قد عرفت هناك بطلان ان يكون في الخلاء قوة دافعة وقوله ويقسمه اي تقسيم الحكيم الاعتماد
ولما لم يكن هو قائلا بالخلاء على المختار لم يحسن ان يورد النقض بحركة الحجر الى فوق بارادة
الفاعل المختار **قوله** اي بسبب ممتاز عن المحل في الوضع سواء كان هذا السبب
دافعا للجسم المقسور او جاذبا له والاول كما في الحجر المرمى الى فوق والثاني كما في الماء المنجذب
الى الخشب بسبب جذب الخشب فيها كما مر ثم لا يذهب عليك ان الميل العرضي
مندرج في القسري كما في جالس السفينة المتحركة فانه كان خارجا عن السفينة
قد يشاهد في الجالس المذكور مدافعة محسوسة الى جهة حركة السفينة الا ان يقولوا ان تلك
المدافعة بحسب الحقيقة كانت عارضة للسفينة لا للجالس فيها فتامل **قوله** لا يكون
نفسانيا ولهذا قال آنفا وصادر عن الارادة وقوله ليست منها بل ح يكون
منها اذ لا نوع بالطبيعة هاهنا الا ما يكون خارجا عن المتحرك قيل في العبارة مسامحة
والمراد ما لا يكون مبدأها خارجا عن المتحرك وكان هذا القائل وجد النسخة هكذا
بالطبيعية بياء النسبة لكن النسخة الموجودة عندنا هكذا بالطبيعة بدون ياء
النسبة فلا يكون هناك مسامحة كما لا يخفى قوله ولا يتجه عليه ان الطبيعة
وذلك لان هناك مبادي متعددة لافعال مختلفة وقوله للروح الروح عندهم
هو البخار اللطيف الساري في العروق **قوله** وقيل القاسر هو القلب فان نقلت
الكلام الى انقباض القلب وانبساطه قلنا كان ذلك ايضا بالقسر والقاسر هو الروح
او كان ذلك بالطبع كما ذكروا في انقباض الشريان وانبساطه بحسب طبعه
قوله مبدؤها القريب هو الميل الطبيعي اي مبدؤها القريب هو المدافعة الطبيعية
المقتضية لمبدئها لتوقفها عليه وبالجملة اذا لم يكن في طبيعة الجسم ما هو مبدأ المدافعة
لم يكن لذلك الجسم حركة مترتبة على المدافعة الطبيعية قطعا اذ المفروض انه ليس هناك مدافعة

طبيعية ولا مبدا لها قوله ولبعض الافاضل ههنا كلام جامع بين المسئلتين اراد
بذلك البعض هو نصير الدين الطوسي يعني ان له دليلا خارجيا في المسئلتين معا مسئلة
الخلاء ومسئلة العادم للميل الطبيعي وقوله وان كانت الحركة طبيعية او قسرية اي الحركة
طبيعية او قسرية اي الحركة التي لا مدخل للشعور والارادة فيها اصلا ان كانت طبيعية
او قسرية له قوله فالخارج سوى قوام ما في المسافة من الاجسام الحمر الذي فيه ممنوع
لم لا يجوز ان يكون للمسافة دخل في تعيين الحركة المخصوصة الحاصلة في تلك المسافة
فح لا يمكن الاستدلال بالطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ولا بالقسرية وحدها
على امتناع حركة عديم الميل لا بد لنفي ذلك من دليل وقد يقال ايضا لم لا يجوز ان يكون
هناك امر آخر غير قوام ما في المسافة كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا وانت خبير بانه يمكن
خلو المسافة عن امثال ذلك فنفرض خلوها عنها قوله لاستحالة ان تقتضي بذاتها شيئا
وتقتضي له والمراد بالطبيعة ههنا هي طبيعة الجسم البسيط اذ المركب من الطبايع
المختلفة يتصور في حركة الطبيعية معاوق داخلي كارادة الصعود الى الجبال و
كطبيعة الجزء المغلوب فيه وقوله طبيعيا او نفسانيا الميل الطبيعي هو ما يصدر عن
الشيء من غير شعور وارادة والميل النفساني هو ما يصدر عن الشيء بشعور وارادة
كما مر والطباعي هو اعم منها كما ذكر قوله واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها له
ولعل المص يقول انا نفرض الارادة بحيث تكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان
لو امكن وهذه الارادة يمكن وقوعها من المريد وان كان المراد بها لا غير متعذر وحاله انه
يمكن ان يكون الطبيعة بحيث تكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو امكن وان لان
قطع المسافة في غير زمان محال قلنا ان نفرض شخصا عديم الميل اراد ان يقطع
مسافة في آن واحد ولا شك ان هذه الحركة لا تحصل في آن بل تحصل في زمان ونتخيل
آخرين ارادكل منهما ان يقطع المسافة المذكورة في آن واحد لكن كان لكل منهما ميل
معاوق لهذه الحركة الارادية الى آخر الدليل وان نفرض ايضا شخصا واحدا اراد ان
يقطع مسافة مخصوصة في آن واحد تارة في الخلاء وتارة في الملاء الغليظ وثالث

الطبيعي

في الملاء

وثالثة في الملاء الرقيق الى آخر الدليل ايضا فان قيل الميل في كل جزء من اجزاء الخ
حركة مخصوصة لا بد لها من ارادة مخصوصة فجاز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحركة
المتقضية لزمان مخصوص قلنا ليس لشيء من الحركات الحاصلة في اجزاء المسافة
وجود مستقل فلا تقتضي ارادة مستقلة بل الارادة المتعلقة بالمجموع كافية في ذلك
المجموع على ان ما ذكرتم يجري ايضا في اقتضاء الطبيعة التي لا شعور لها اذ في كل
جزء من اجزاء المسافة حركة مخصوصة لا بد لها من اقتضاء آخر فح جاز ان يكون للاقتضاء
مدخل في تعيين المذكور فتامل قوله لا يقال له ان يمنع معارضة على الدليل المذكور
وقوله وتوضيحه اي توضيح سند المنع المذكور في قوله لانا نقول له وهذا
ظاهر ويحتمل ان يكون المتصور سوى توضيح دليل الحكم السابق المذكور آنفا قوله ويجوز
ان يقال الطبيعة وحدها تحدث مرتبة وهذا هو الظاهر فانه لا يحس هناك مدافعتان
اشتغالان وانما المحسوس هناك مدافعة واحدة هي اشد مما تقتضيه كل واحد من الطبيعة
والقاسر على الانفراد وايضا تعدد السبب لا يعتبر في تعدد المسبب وانما المعتبر فيه هو
تعدد المحل لكن المفروض ان المحل واحد وان جهة الحركة واحدة ايضا فالقول بتعدد
الميل هناك دعوى بلا دليل وقوله على احد الوجهين وثانيهما هو ما ذكر ثالث في
بقوله ويجوز ان يقال الطبيعة وحدها له قوله من ان الطبيعة وحدها جاز ان تقتضي
على مرتبة من مراتب الميل فان قيل هذا مخالف لما ذكر في الكلام الجامع بين المسئلتين
من ان الطبيعة لم تكن محدثة لشيء من الحركة اصلا وانما الحركة الطبيعية في تحددها
تكون محتاجة الى معاوق خارجي فقط قلنا ما ذكرتم كلام على السند المذكور
هناك على انه لا مخالفة بالحقيقة بين الكلامين وذلك لان المراد ههنا ان الطبيعة
وحدها بدون اعتبار القاسر معها جاز ان يقتضي في مسافة معينة على مرتبة من مراتب
الميل فح جاز ان يكون للمسافة وغيرها دخل في تحديد هذه المرتبة فقوله وحدها اي بدون
اعتبار القاسر معها بقرينة كونه مذكورا في مقابلة قوله وكذلك القاسر وحده له وان المراد هناك
هو ان الطبيعة وحدها بدون اعتبار شيء معها من الامور الخارجة عنها لم تكن محدثة
لشيء من الحركة

اصلا وقرينة المراد هنا كما هو ظاهر لا يخفى على من له ادنى تميز قوله ان اريد بالميل المدافعة
نفسها فلا يجتمع الميلان قد مر فيما سبق وسيجيء فيما بعد ايضا ان الحجر المرفوع الى فوق كان
فيه مدافعة هابطة بحدها الراقد ومدافعة صاعدة بحدها الرافع للحجر المذكور وقد قرر ثم
بان هذا هو الاشبه باصول اصحابنا ويمكن ان يقال فرق بين المدافعة الذاتية والمدافعة
العرضية كما ان فرق بين الحركة الذاتية والحركة العرضية ثم ان المدافعة الصاعدة في الحجر
المذكور هي المدافعة العرضية ولا عبرة بها عند الحكماء اذ هي بالحقيقة تكون راجعة الى يد
ذلك الرافع والمدعى ههنا ان المدافعتين الذاتيتين لا تجتمعان وان كانت احديهما
طبيعية والاخرى قسرية على ما ذكر في الحجر المرمي الى فوق دون الحجر المرفوع الى فوق ه
قوله وبنوا اعتماد لازم وكذا قوله وبنوا اعتماد مجتلب اشارة الى ان المراد
بالاعتماد ههنا نفس المدافعة الهابطة او الصاعدة دون ما هو مبدأ المدافعة كما توهم
وقد عرفت آنفا انه لا تضاد بين المدافعة العارضة للشيء في نفسه والمدافعة العارضة
له بواسطة عروضها لشيء آخر قوله فللحبل التجاذب قيل هذا قاصر عن اثبات
مطلوبه فانه لو تم لدل على اجتماع الاعتمادات المجتلبة دون الاعتمادات اللازمة
ايضا وانت خبير بان المقصود ههنا هو بيان منشأ تردد ابي هاشم وما نقل عنه في هذا المقام
يكفي ان يكون منشأ التردد فيها ايضا وقوله ومن قال لا مدافعة فيه قيل ايضا ان
القول بعدم اجتماع المدافعتين في صورة مخصوصة ليس قولا بتضادهما ولا مستلزما له
فلا يدل على المدعى وهذا السؤال ايضا مبني على الاشتباه ببيان التردد ببيان المدعى
كما لا يخفى قوله هل يبقى اي هل يبقى زمانين مثل الالوان والطعوم عندهم او لا يبقى اصلا
بل يتجدد ويتجدد الامثال كالحركات والاصوات ونحوهما وقوله يشهد ايضا بتغاير
الثقل والخفة في الاجسام قبل الاحساس يشهد الاعتمادات المجتلبة مع انها ليست من
الاعراض الباقية ولا يخفى ان شهادة الاحساس بوجود الاعتمادات المجتلبة وبقائها
ليست في مرتبة شهادته بوجود الاعتمادات اللازمة وبقائها فلعل ابا هاشم يمنع كون
المشاهدة حاكمة ببقاء الاعتمادات المجتلبة فتدبر قوله وموجب الخفة اليبوسة

ان قيل

ان قيل هذا يستلزم ان يكون الهواء في غاية اليبوسة قلنا لعل الجبائي كان يمنع
وجود الهواء على ما ذكره الامام من ان الجمهور كانوا يمنعون وجود الهواء ولعله كان لا
يلتزم ان يكون الهواء في غاية اليبوسة نعم يرد عليه النقض بنفس الرماد فانه عند الجبائي
كان ايبس لانه ليس في الرماد شيء من الرطوبة اصلا بخلاف الخشب اذ فيه شيء من الرطوبة
القليلة كما ذكره الشارح مع ان الرماد يكون اثقل من بعض الخشب الذي كان مساويا
له في الحجم قوله ومنعه ابو هاشم وقال هذا اشارة الى ايراد المعارضة وقوله والجواب
عن تمسكه اشارة الى ايراد المنع مع السند او الى ايراد المعارضة في المقدمة وقوله كيف
ما ذكره اشارة الى ايراد النقض الاجمالي وقوله واما ان يقال بان الاجزاء المائية له
اشارة الى ايراد دليل آخر من طرف الجبائي والى رده بوجه آخر قوله مع ان اجزاءها
غير متخللة وفيه بحث وهو انا لا نم ان اجزاء الفضة غير متخللة اصلا فان اندماج
اجزائها ليس مثل اندماج اجزاء الذهب فلعل هناك تخلخلا في الجملة بحيث يتشبث بها
هواء يقتضي طفو الفضة على الزيبق ولم يكن في الذهب ذلك القدر من الهواء فلا يقتضي
طفوه عليه هذا وقد يقال كلام الجبائي في طفو الخشب على الماء لا في مطلق الطفو فلا يرد عليه
النقض بطفو الفضة على الزيبق وانت خبير بان ما ذكره هذا القائل انما يدفع كلام الآمدي
اذا جعل هو نقضا اجماليا واما اذا جعلته ههنا منعا وجعلت طفو الفضة على الزيبق
سندا للمنع فلا يدفعه كما لا يخفى قوله كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء له مثلا
اذا كان ثقل ذلك الجسم مساويا لفضل ثقل الماء بان يكون نصف ثقل الماء كان القدر النازل ثقله
من ذلك الجسم في الماء مساويا للقدر الباقي منه في خارج الماء واذا كان ثقل ذلك الجسم
نصف فضل ثقل الماء بان يكون ثقل ذلك الجسم ثلث ثقل الماء كان القدر النازل نصف
القدر الباقي واذا كان ثقل ذلك الجسم ثلث فضل ثقل الماء بان يكون ثقل ذلك الجسم ربع
ثقل الماء كان القدر النازل ثلث القدر الباقي وهكذا ففي الصورة الاولى يكون النازل
نصف ذلك الجسم وفي الصورة الثانية يكون النازل ثلثه وفي الصورة الثالثة يكون
النازل ربعه وهكذا وقوله ويعلم بالمقايسة على القسم الاول اي يعلم بالمقايسة على قوله لانه

نقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه وينزل فيه وذلك لان ثقل القدر
الباقي قد انضم الى ثقل القدر النازل فاعانه على النزول فيغلبان معا على الماء فيخرق
ذلك القدر النازل ما يلاقيه من الماء حتى يحصل تساوي ثقل ذلك الجسم وثقل الماء
الذي قد حصل في مكان القدر النازل قوله لا شك ان ضغط الماء للاصغر
اقوى لعل المانع يقول ما هو اكبر حجما كان اكثر مكانا فيكون ضغط الماء للاكبر اقوى
من ضغطه للاصغر وهذا الاحتمال كاف في ان يكون سند المنع لا بد لنفي ذلك من
دليل قوله لحركة المفتاح اللام الجارة فيه واللام الجارة في قوله لسكونه كلاهما
متعلقان بمعنى التوليد الذي يرجع اليه الضمير البارز في نشاهده وقوله فان الدعامة
تمنعه عن ذلك اي فان اعتماد الدعامة يمنع العمود عن الحركة الى جهة الدعامة فمن ههنا
يعلم ان سكون العمود بعد اعتماد المعتمد الى جهة الدعامة انما يتولد من اعتماد الدعامة
ولعل ابا هاشم اكتفى بهذا التقدير في بيان كون الاعتماد مولدا للسكون او اكتفى بما ذكره
في الحركة بناء على انه لا قائل بالفصل من جانبي الخصمين وقوله بل من الاعتماد
وهو المدافعة المجتلبة في العمود الحاصلة من اعتماد ذلك المعتمد على هذا العمود وقوله الى
حركة اليد لكن هذا الكلام مشعر بان مقصود ابي هاشم من ايراد هذين الوجهين هو رد الى تمام مدة
ما ذهب اليه ابو ع دون اثبات ما هو المطلوب عنده الا ان يقال ان رد ما يدعيه ابو ع
يدل على ثبوت ما هو المطلوب عنده فان الاحتمال الثالث باطل باتفاق الخصمين ثم لما بين
انه لم يتولد حركة الحجر من حركة اليد تبين ايضا انه لم يتولد من حركة اليد سكون الحجر بعد حركته
كما يدعيه ابو ع وقوله ومتمسك بذلك اي ومتمسك الاول بدل كما هو الظاهر قوله
فليس القول بتولدها عن حركة اليد اولى قلنا ان قيل كيف لا يكون اولى مع ان تولد حركة
المفتاح عن اعتماد اليد انما هي بواسطة حركة اليد فيكون حركة اليد اقرب الى حركة المفتاح
من اعتماد اليد ولا شك ان القول بتوليد الاقرب اولى من القول بتوليد الابعد قلنا من حركة اليد و
لو سلم ذلك فالاعتماد المجتلب في المفتاح اقرب الى حركته من حركة اليد ليست باولى من تلك
الاعتماد مع ان الاحتمال الثالث يكفي للمانع قوله الجواب عن توليد الاعتمادات الجواب

عن

عن قوله وايضا القول بان كلا من الاعتمادات المجتلبة الخ وقوله امر يعني به ما ذكره بقوله
فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كان قويا الخ ثم ان السكنات المتخللة ههنا انما هي
متولدة ايضا من الحركات او من الاعتمادات على التولين كما سيجيء وقوله
ويكون السكون اي يوجد السكون قوله الثالث المقاومة المحسوسة باللمس الخ ولا يخفى
عليك انا لا نعرف لهذه المقاومة الملموسة اسما مخصوصا بها سوى الصلابة ولذلك
يقال للزق المنفوخ انه متصف بالصلابة ويقال للرياح القوية انها في غاية الصلابة
فتأمل قوله اللائق ان يردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة وذلك لان
الكيفيات المذوقة متعلقة باللمس ايضا كما سيجيء ان شاء الله وقوله وان كانت بعض
الاخرى مشروطة بالرؤية يعني ان الرؤية المتعلقة بالضوء يكون واسطة في ثبوت
الرؤية المتعلقة باللون لا في عروضه والفرق بين الواسطة في الثبوت والواسطة
في العروض كما هو المشهور وقوله ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون
لا يخفى ان حركة بعض المتحرك في مسافة قد يكون اظهر عند الحس من لونه وقوله اي كيفية
يتوقف ابصارها يعني ابصارها اولا وبالذات بخلاف ابصار الشكل مثلا
فانه يكون ثانيا وبالعرض كما ذكره قوله لانه اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا
فيه اشارة الى ان المذهب الذي ذكره بقوله او وجودها ليس بمقبول على ما سيجيء
ان شاء الله تعالى بل المختار ان الالوان يكون موجودة في الظلمة والضوء لا يوجد
في الظلمة كما لا يخفى فان قيل قد يكون في الهواء ضوء ولا لون له قلنا لو سلم
ان في الهواء ضوءا ففيه لون ما ضعيف بواسطة اختلاطه باجزاء ارضية او مائية
قوله لم ينفعل بعضها عن بعض الخ قيل لعل هناك مزاجا يكون سببا لحدوث
البياض الشديد فتأمل وقوله والقابل للشيء الخ اشارة الى منع الكبرى وهي قوله
والقابل لها يكون خاليا عنها يعني انا لا نم ان القابل للشيء بالفعل يجب ان يكون عاريا
عن ذلك الشيء في نفس الامر والا امتنع اتصاف قابل بمقبول اصلا هف فح جاز ان
لا يكون القابل للبياض بالفعل عاريا عن ذلك البياض اصلا قوله سوى الطريق التخييلي

قيل المراد هو ان الحكم بان ما نراه غير الضوء حكم تخييلي وليس المراد هناك شيء ولكن
نتخيله شيئا ونسميه بياضا وانت خبير بان المص قد حمل كلام ابن سينا على السفسطة
كما سيجيء في آخر هذا الدرس ان شاء الله تعالى فالمناسب لما حمله المص ان يقال
ههنا ليس هناك شيء ولكن نتخيله شيئا ونسميه بياضا ثم يعترض الشارح على ما ذكره المص
كما سيجيء هناك ايضا ان شاء الله تعالى وقوله لكان ذلك حشو او في الصحاح ان الخثور
نقيض الرقة والانعقاد ههنا هو الكثافة المقابلة للغلظة الشديدة وقوله
واللبن الرايب يقال راب اللبن اي خثر وادرك فهو لبن رايب كذا في الصحاح
وقوله لان ذلك كان متخللا ومتفرقا في الخل قيل يجوز ان لا يكون التفرق
في الخل قبل الخلط متنفيا لدخول الهواء ويكون متنفيا لذلك بعد الخلط لا بد لنفي
ذلك من دليل قوله ولقايل ان يقول هذين الوجهين لان هذا المنع انما يرد اذا
كان المطلوب ههنا نظريا فيجعل كل واحد من الوجهين المذكورين دليلا على ذلك المطلوب
كما هو الظاهر من الوجهين واما اذا كان المطلوب ههنا ضروريا وجعل كل من
الوجهين تنبيها على ذلك المطلوب فلم يرد عليه ذلك المنع فانا نعلم بالضرورة ان بعض
الالوان يحصل بدون طريق تخييلي فما ذكرناه من الوجه انما هو لمجرد التنبيه
وقد مر في اغلاط الحس ما يناسب هذا المقام قوله الا طريق واحد وهو الطريق الاول
الذي عبر عنه الشارح بقوله وهو الطريق الشايع كانه يأخذ من اول الامر في سواده
ضعيف لان قوله ولا يتصور هناك طرق مختلفة عطف على قوله لم يمكن في الاخذ من البياض
او على قوله لا يتم فيه الاختلاف واياما كان فالكلام ههنا مبني على رفع التاليا
حاصله انه لو لم يكن في الدنيا بياض سوى الضوء يلزم ان لا يكون هناك طرق مختلفة
لكن التالي باطل كما ذكرناه آنفا واما اذا كان الضوء شيئا غير البياض والسواد
فانه ح امكن ان يتعدد الطرق هذا ولكن المانع يمنع الملازمة على ما نقله الشارح
عن الامام الرازي فيما بعد وقوله الا الضوء هذا الحصر اما ان يكون مبنيا على انه
اراد بالسواد المعنى المتناول لساير الالوان سوى البياض واما ان يكون مبنيا على ان اصل

الالوان هو السواد والبياض والباقي مركب منها وقوله واذا اختلط السواد والبياض
لان اي السواد والبياض اللذان اعتبر كونهما غير الضوء قوله ح اي حين اذ لم يوجد
البياض الا بطريق التخييل وقوله وهو باطل فانه قد يصير المنعكس اليه احمر وقد يكون
اخضر فلم يجب انحصار الانعكاس في البياض فقط وقوله وفي هذين الوجهين الظاهر
انه اشارة الى منع قوله ولولا اختلاف في تركب هذه الالوان المتوسطة عنها
لاتحد الطريق والى منع قوله وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر او اخضر وقوله فوجب
ان لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء فافهم قوله والا لكان السحق والتصويل
يفعلان مثل فعل الطبخ ولعل في الطبخ يوجد تخلخلا وشفافية لا يوجب السحق
والتصويل مثل ذلك فتامل وقوله فيما نقلنا اي نقلناه في موضعين احدهما ما ذكره
اولا من قوله وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة لان وثانيهما ما ذكره
ثانيا من قوله ثم لسنا نمنع ان يكون السواد المحض لان قوله سواد مشرق
فالخضرة لان التقييد بقوله مشرق مخالف لما نقله عن الشيخ حيث قال ثم ان خالطت
الصفرة سوادا اليس في اجزائه حدثت الخضرة ولعل اصل النسخة ههنا كان ان يذكره لطارقه
المضاف اي سواد غير مشرق ثم وقع الترك من الناسخ ويحتمل ان يختار الشارح ههنا
غير ما اختاره الشيخ هناك قوله واما عدمه في نفسه فلا لا يخفى ان عدم تيقن
عدم اللون في نفسه لا يقتضي تيقن وجوده في نفسه لا ظن وجوده في نفسه والمدعى هو الثاني
او الثالث دون الاول فتامل قوله ولا عكس انما ذكره ههنا مع انه يمكن الاكتفاء
بالاصل المذكور قبله اشارة الى اختيار القياس الاستثنائي هكذا لو كان
الظلمة امرا حقيقيا لما اختلف الحال من الجانبين لكن الاختلاف متحقق كما ذكره وقوله
الا لانه ليس امرا حقيقيا قد يقال ان ما ذكره على تقدير تمامه لا يدل على كون الظلمة عدمية
لجواز كونها وجودية غير مانعة عن الرؤية وانت خبير بانه لو لم يكن الظلمة الموجودة في الخارج
عن رؤية ما في الخارج عن الغار لم يكن مانعة ايضا عن رؤية ما في داخله والقول بان
الظلمة الموجودة في الغار غير مانعة عن رؤية ما في داخله لا عكس مكابرة نعم يمكن

ان يقال الظلمة الموجودة يجوز ان يكون مانعة عن الرؤية باعتبار وغير مانعة عنها باعتبار
آخر لكنه يرجع الى المنع الذى ذكره الشارح بقوله ولو قيل له فانهم قوله
من غير انضياف صفة اخرى اليه لا يخفى ان فرض عدم الانضياف لا يقتضى عدم
الانضياف فى نفس الامر فتامل وقوله لا شك انا لا نرى فى حال التغميض شيئا فى جفوننا
له اذا غمضنا العين ثم حولنا وجوهنا الى الشمس فانا نرى فى جفوننا حمرة نورية فلم لا يجوز
عند التغميض ان نرى فى جفوننا ظلمة شديدة لا بد لنفى ذلك من دليل قوله ا
الاولى ان يجعل هذا الفرق متصدا ثالثا له وبيان ذلك ان المتصد الثانى قد كان
بيان كون الضوء شرطا لوجود اللون او لرؤيته اولا ثم كان لرد ذلك المذكور ثانيا
فالمناسب للمتصد الثالث ان يكون اولا لبيان كون الظلمة شرطا للرؤية ثم يكون
لرد ذلك المذكور ثانيا وايضا كون الظلمة شرطا يناسب كونها وجودية فالمناسب
ان يجعل بيان ما يشعر بوجودها اصلا بالنسبة الى بيان كونها عدمية قوله
ويتصل بالمستضىء قيل فح يلزم تداخل الاجسام او يلزم زيادة حجم الجسم المستضىء
وكلاهما باطلان قلنا لعل صاحب هذا المذهب كان يجوز التخلخل والتكاثف
فى الهواء او الماء او غيرهما فلا يلزم عليه شىء مما ذكرتم ويحتمل انه كان يجوز الخلاء فلا يلزم
ايضا ما ذكرتم قوله وقد جاب له اشارة الى تقرير آخر بحيث يندفع به المنع المذكور
او اشار الى اثبات المقدمة الممنوعة وقوله لان الحس يشتغل به ان اريد
ان الحس يمتنع بسبب الاشتغال به عن الاحساس بما تحته فهو ممنوع بل هو محل النزاع فيما اذا
كان الضوء جسما محسوسا وان اريد ان الحس يتعلق به كما يتعلق بما تحته فمسلم لكن لا نم قوله
فيقل الاحساس بما وراءه على انه يمكن ان يمنع بطلان اللازم مستندا على ان جرم الشمس
يقل الاحساس به لاحاطة الضوء القوى به وهذا القدر يكفى سندا للمنع وقوله
ولا قاسر معه غاية ما فى الباب انا لا نعلم القاسر هناك وعدم العلم لا يدل على العدم فى
نفس الامر قوله لا يخرج من البيت لا قبل السد ولا بعده لم لا يجوز ان يخرج عند السد
فان السد انما يكون بالحركة فيمكن خروج الضوء فى زمان تلك الحركة وان كانت الحركة فى غاية

لل

الى حيز الطبيعى ورد هذا بان مراد النجار هو كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره فى افعاله التى قصدها
يعنى انا اذا قلنا يفعل الله بارادة اردنا بذلك ان الله تعالى يفعل ما قصده غير
مغلوب فيه ولا مكره ايضا وقوله لان كونه لا بحال امر سلبى فلا يكون علة
للثبوت الظاهر ان الامر العدمى يجوز ان يكون شرطا وان لم يكن علة نعم يمكن ان
يقال الكاين لا بحال امور متعددة فى كونه تعالى دون غيره مريدا بتلك الارادة يلزم الترجيح
بلا مرجح هذا وفيه منع ايضا فتامل قوله السمع دل عليه تقديم السمع ههنا يفيد
الاختصاص يعنى ان المعتمد ههنا عند الاصحاب هو الاستدلال بالسمع دون الاستدلال
بالعقل وان كان البعض يحتج بالعقل حيث قالوا انه تعالى حى يصح اتصافه به وقوله
فلا حاجة الى الاستدلال قيل وكذا لا حاجة الى الاستدلال فى كونه تعالى عالما
قادرا حيا فلم يدرج الصفات الدينية فيها وادعى الضرورة الدينية فى السمع والبصر
واجيب بان ثبوت الشرع يتوقف على هذه الصفات فلا يمكن دعوى الضرورة الدينية
فيها بخلافهما كما لا يخفى وقوله لا صحة لها اى لا اعتداد بها اما عدم اعتداد الثلث الاول
فظاهر واما عدم اعتداد المقدمة الرابعة فلكونها مستغنى عنها بناء على الاكتفاء
بالاجماع فى اثبات السمع والبصر من غير احتياج الى ساير المقدمات المذكورة ههنا
كما ذكره وقوله والعمدة فى اثباتها الاجماع هذا الكلام من تتمة ابطال المقدمة
الرابعة وكذا قوله كيف اى كيف يتمسك بما هو مبنى على حجية الاجماع والحال ان
حجية الاجماع الدال على الشىء له بذاته ولعل العمدة عندهم فى اثبات المقدمة
الرابعة هو الدليل العقلى كقولنا وجوب الوجود معدن لكل كمال ومبعد لكل
نقصان فالواجب تعالى منزه عن النقايص كلها وبالجملة ان باب التنزيهات فى علم
الكلام باب من العقليات السابقة على ابواب السمعيات التى من جملتها حجية الاجماع
ويؤيد هذا الذى ذكرناه ما اجاب به التفتازانى عن اعتراض المص حيث قال
ربما يجزم بكونه تعالى سميعا بصيرا من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة او يعتقد انه
لا يصح فى مثل هذا التمسك به لكون ارسال الرسل وانزال الكتب فرع كون البارى تعالى

حيا سميعا بصيرا هذا كلامه وقوله لم لا يجوز ان يكون ذلك الزايد نوعا آخر من جنس العلم
فيكون للعلم مراتب مختلفة كالاخفى وتعليله ثم التمسك بالجر عطفا على التمسك الذى
قبله قوله مناقشة قد مر هناك وهى ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك الزايد نوعا
آخر من جنس العلم فيكون للعلم مراتب مختلفة كالاخفى وقوله وانما لم يوصف بالذوق
واللمس والشم يعنى ان ادراك المذوقات والمشمومات والملموسات انما يكون راجعا الى العلم
بهذه الامور اتفاقا بين المسلمين ولا يوصف البارى تع عندهم بكونه ذايقا شاما لامسا
لعدم ورود النقل على ذلك وقوله لم يوجد له سوى ما ذكر هو لاء اشارة الى الفلاسفة
وابى الحسين والكعبى وقوله خروج عن المعقول واما اثبات العلم فى الازل لا لمعلوم
واثبات القدرة لا لمقدور فليس بخروج المعقول اذ العلم والقدرة تتعلقان بالمعدوم القدرة
فلا يرد النقض بهما اصلا قوله يثبتون له الكلام اى يثبتون له تع الكلام مع
قطع النظر عن كونه صفة له تع ليتناول هذا المقام جميع المذاهب الاربعة المتعلقة
بالكلام كما هى بحسن ترتيب قوله ثم ان ههنا قياسين له وترتيب قوله ثم انه بلغه الخ
على هذا المقام المتناول لتلك المذاهب الاربعة وقوله يعلم اولا انه معجزة خارجة عن طوق
البشر له اى يعلم اولا انه كلام خارج عن طوق البشر فيعلم انه كلام من عند الله تع ثم يعلم
بذلك صدق دعوى النبوة وما يتفرع عليها من ذلك اخباره عم بانه تع متكلم صادق
فى كلامه وكذا الكلام فيما اذا كان المعجزة شيئا آخر مثل انشقاق القمر فانا نعلم
اولا انه امر خارج عن طوق البشر وانه من عند الله ثم نعلم بذلك صدق دعوى النبوة
وساير اخباراته من ذلك اخباره عم بان هذا كلام الله تعالى وانه صادق فى نفسه
واما ما يتوهم من ان كلام الله اظهر المعجزات فكيف يستدل عليه بغيره فباطل فان اعجاز
القرآن لا يعرفه الا الكاملون فى البلاغة بخلاف انشقاق القمر مثلا ثم يمكن ان يقال
ان كلام الله تع اقوى المعجزات وان لم يكن اظهرها قوله رح قال بعضهم الجلد والغلاف
قديمان كانهم يزعمون ان وجود شيء فى العبارة او الكتابة هو وجوده الحقيقى
ويزعمون ايضا ان كون المظروف قديما يستلزم كون الظرف ايضا وان ما يرى حدوثه

قديما

مع المظروف والظرف فانما هو بحسب الظهور لا بحسب الوجود فى نفس الامر وانت خبير بان
بامثال ذلك انما هو قبيل السفسطة ثم ربما يؤول كلام بعضهم بحيث يرجع الى ما اختاره
المص رح فى تحقيق كلام الاشعرى كما سيجىء ان شاء الله تع وقوله اى للحرف المشروط
اشارة الى ان المراد من قوله كل حرف هو ما سوى الحرف الاول كما اشار اليه ايضا بقوله
وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء اى يكون للحرف الغير المشروط كالحرف الاول انقضاء
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما هو المشهور قوله لكنهم زعموا انها قايمة بذاته تع
له قيل هذا يدل على ان الكرامية كانوا يقولون بان مجموع الكلام
اللفظى قايم بذاته تع مع كونه حادثا وقد صرح فى مباحث التشريعات انهم انما يقولون
بقيام قول كن او الارادة فبينهما تدافع وانت خبير بان كلامه هناك ايضا
مذكور فى مقابلة قول المجوس وان كلا من القولين يعتبر فيه الكلية فقال المجوس كل حادث
يكون صفة كمال فهو قايم بذاته تع اى جاز ان يقوم بذاته تع وقال الكرامية كل حادث
يحتاج اليه فى الايجاد فهو قايم بذاته تع وذلك هو قول كن او الارادة ولا يلزم من
هذا ان كل حادث قام بذاته تع فهو قول كن او الارادة فلا يلزم التدافع بين كلاميه
قوله بل يخلقها فى غيره وهذا ظاهر على قول غير ابى الهذيل العلاف واما على قوله
فكلام المص ههنا يكون باعتبار التغليب فان الهذيلية كانوا يقولون بعض كلامه تع
لا فى محل وهو كن واكثره فى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الكاينات
بكلمة كن فلا يتصور لها محل كذا ذكره الشارح رح فى آخر الكتاب فى بيان الفرق الاسلامية
وقد ذكر هناك ايضا ان الارادة والخلق عندهم هى كلمة كن وقوله كاللوح المحفوظ اى
يخلق فيه نقوشها فانها كانت مخلوقة فيه وقوله او جبريل عم او النبى عم اى يخلق
الله تعالى فى قلبهما الفاظا مخيلة من غير ان يكون لهما كسب واقتدار فى حصول تلك الالفاظ
فى قلبهما واما تلفظهما اياها بعد ذلك والقاؤهما اياها فى قلوب غيرهما من السامعين فذلك
امر مقدور لهما بل مخلوق لهما عند المعتزلة فعلى هذا التوجيه لا يلزم تخصيص قواعدهم العقلية

يعير سيئا له قديا قش فيه بان الكلام النفسي يعبر عنه بالعبارات والالفاظ انما
يعبر بها عن معانيها الوضعية ومن البين ان الارادة المذكورة ليست مدلولة وضعية
لصيغة الامر وانت خبير بان هذا الكلام على السند ولا عبرة به فان ذلك الاحتمال
يكفي للمانع سواء كان مدلولا وضعيا اولا ثم لا يذهب عليك ان المراد بالمطلب هو
التابع للكلام المتكلم سواء توجه اليه الخطاب حقيقة اولم يتوجه لكن المقصود اسماعه
ايضا كما اذا قال المتكلم لعبده اذا آمرك عند فلان بالامر الفلاني لكن لا اريد منك الاتيان به
ثم يبتدئ له بمحضر فلان المذكور افعل كذا فقد وقع ههنا ارادة فعل من المتكلم يعير سببا
لاعتقاد فلان المذكور ان المتكلم يريد ما امره به وقوله راجع الى العلم القائم بالمتكلم اي
لم لا يجوز ان يكون راجعا الى العلم بالتاثر كانسان المتكلم فلا يلزم من ذكر هذا السند التزام
العلم القائم بذاته تعالى كما توهم قوله فلان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به العلم في
التصورات مطلقا وفي التصديقات بالامور الغير المتغيرة بخلاف العلم بوجود زيد
مثلا فانه تابع لوجوده التابع لارادته تعالى فلم لا يجوز ان يكون الكلام من هذا القبيل
من العلم ولا يخفى ان هذا قريب من الجواب الآتي وقوله ولما كان الحسن والقبح له
والمقصود بهذا الزام الخصم الذي هو من الاشاعرة وقوله لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به
لما عرفت ان للقدرة تعلقين احدهما هو التعلق الحاصل عند تعلق الارادة وهو ما ذكر في قوله
لا يجب تعلقها والثاني هو التعلق بمعنى صحة الفعل وهو الذي ذكر في قوله بكل ما يصح ان يتعلق
ولا شك ان التعلق الاول ليس بلازم للتعلق الثاني بخلاف العلم فان صحة التعلق ونفس التعلق
متلازمان فيه قطعا وقوله لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال واما
ما يقال ان العقلاء الموجودين في هذا الزمان قد كانوا مامورين في زمن النبي عم فمدفوع
بانهم كانوا مامورين ضمنا وتبعا للموجودين في زمن النبي عم والامر الضمني بهذا الطريق
شايع كما لا يخفى وقد يقال المحال هو ان يطلب الفعل من المعدوم ان يفعله وقت عدمه
ولو طلب منه ان يفعله حال وجوده فلا استحالة فيه والانصاف ان هذا المذكور يستلزم
على النعلب لا الطلب قوله كتعلق الارادة لذاتها قبل التعلق لذاته انما هو شان الارادة
تنسم

كما توهم

كما توهم قوله الذي يعبر عنه بالالفاظ قيل مدلولات الالفاظ انواع
مختلفة واكثرها معان حادثة فلا يتصور رجوعها الى معنى واحد قديم وانت خبير بان
مدلولات الالفاظ اصالة انما هي المعاني الذهنية دون الامور الخارجية بل الامور الخارجية
انما تكون هي متعلقات للمعاني النفسية ولا يلزم من حدوث الامور الخارجية واختلافها
في الخارج حدوث المعاني الذهنية واختلافها في الذهن مثلا قيام زيد امر خارجي ربما
يتعلق به الاخبار الذهني الذي دل عليه قولنا زيد قايم وربما يتعلق به الطلب
الذهني الذي دل عليه قولنا يا زيد قم غاية ما في الباب ان الاخبار والطلب
اللذين هما الذهنيان يكونان فيما حادثين ويكونان في ذاته تعالى امرا واحدا قديما كما ذكره
بعض الاصحاب وقوله ونزعم وانما قال نزعم اشارة الى ان ما ذكره ههنا ليس بمختار
عنده على ما يجيء في آخر المقصد ان شاء الله تعالى من ان الكلام الازلي عنده هو اللفظ
والمعنى قوله قد يخبر الرجل عما لا يعلمه قيل هذا الاثر في شانه تعالى غير
على الشاهد غير مقبول اجيب بان المقصود ههنا تصوير الكلام النفسي والتنبيه
عليه في الجملة واما اثباته للواجب تعالى وبيان مغايرته لساير الصفات فقد بين ذلك
في اثبات الصفات لله تعالى على الوجه العام مع ما نقل عن الانبياء عليهم السلام حيث كانوا
يثبتون الكلام لله تعالى وقد قيل ايضا اللازم من هذا الكلام مغايرة الكلام
النفسي للعلم التصديقي لا العلم التصوري وانت خبير بان ذلك المعنى الخبري انما هو للكلام
التصديقية دون التصورية والغرض انه مغاير للعلم التصديقي فكونه مغايرا للعلم التصوري
بالطريق الاولى اذ الالتباس انما يتصور في الاول دون الثاني قوله واعترض عليه
بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا يخفى عليك ان في قلبه حالة مخصوصة
هي غير صيغة الامر بل يكون تلك الصيغة تابعة لتلك الحالة يشهد بذلك الوجدان نعم يمكن
ان يقال تلك الحالة هي ارادة المتكلم بالصيغة وانها غير ارادة الفعل المامور به فيرجع
يرجع الى ما اورده الشيخ فيما بعد حيث قال ولو قالت المعتزلة قوله سواء اراد فعل

فقط قلنا لو سلم فلا يضر المانع ههنا لان مقصوده سوء فهم النص فلو كان الكلام بحيث
يتعلق ببعض الاشياء دون البعض اما لذاته او بسبب تعلق الارادة لا يلزم النص
كما زعمه المعلل قوله فانما يدل لان على ان الذكر يحدث اعترض عليه بانه لا يتكرر الحد
الاوسط في القياس المعتبر ههنا كانه قيل القرآن ذكر وكل ذكر يحدث فهو كذا والحق ان
قوله يحدث صفة مؤكدة ههنا لا صفة مقيدة كما توهم ولو سلم انها صفة مقيدة فالمقصود
في الآيتين سوء الاخبار بانهم كانوا معرضين عن القران فيكون سوء ههنا كسائر الاذكار
المحدثة التي كانوا يعرضون عنها وقوله الثالث قوله تعالى انما امرنا لا يخفى ان نظم الآية
ليس كما ذكره بل هو في سورة هكذا انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له الآية وفي سورة
اخرى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له الآية وقوله فلان التاخر عن الشيء يوجب
الحدوث اي التاخر الزماني عن الشيء يوجب الحدوث بناء على ان التاخر الجزاء
عن الشرط انما هو تاخر زماني كما في قوله تعالى اذا رايتهم تعجبك اجسامهم واذا رادوا آية
يستسخرون واذا ركبوا في الفلك دعوا الله الى غير ذلك قوله والمختص بزمان معين
محدث اما المختص بغير الماضي فظاهر واما المختص بالماضي فلكونه مختصا بجزء معين
من الماضي لا قبل ولا بعد فان قوله تعالى للملائكة اسجدوا لآدم هو قول مخصوص بزمان
خلق آدم عم لا قبله ولا بعده وقوله انه معجز قيل معنى اعجازه هو انه ظهر في يد النبي عم
ولم يظهر في يد غيره فيكفي مقارنة ظهوره فلا يلزم حدوثه ولا يخفى ان معنى اعجازه هو
اعجاز عن الاتيان بمثله ولا نزاع بين الحكماء في ان الاعجاز بهذا الوجه لا يتصور
الا في الكلام اللفظي الحادث دون المعنى القديم وقوله على صفاته القديمة بخلاف
اللفظ الحادث فانه يوصف مجازا بالنزول بناء على اتصاف الجسم الذي هو حامله
بجبريل بالنزول وقوله ولا شيء منها يتصور في القديم قيل للحنابلة ان يقولوا
معنى نسخ القرآن رفع حكمه لا رفع ذاته فلا يلزم حدوث ذاته وانت خبير بان النسخ
قد يتعلق بالقراءة وانه واقع في القرآن ايضا وهذا لا يتصور في القديم ثم يتوجه
عليه ما سيجيء من ان القراءة حادثة فيكون منسوخة والقرآن قديم فلا يكون منسوخا

يتصور

~~يتصور في القديم قيل للحنابلة ان يقولوا معنى نسخ القرآن رفع حكمه لا رفع ذاته~~
~~فلا يلزم حدوث ذاته وانت خبير بان النسخ قد يتعلق بالقراءة وانه واقع في القرآن~~
ايضا وقوله والجواب انها تدل على حدوث اللفظ قد يتوهم ان هذا الجواب
لا يجري في صورة النسخ لانه كما يكون في اللفظ يكون في المعنى ايضا وقد نبهناك
فيما سبق على كون المعنى الذهني غير ما هو امر خارجي وان الثاني متعلق للاول لكن النسخ
انما يتعلق بالثاني دون الاول قوله تنبيه كلامه تعالى واحد لما قدر ادرجها بحث
حاصله ان يقال اذا جاز التعدد الاعتباري في كلام الله تعالى بحسب التعلقات المختلفة
فلم لا يجوز ان يرجع جميع صفاته تعالى الى صفة واحدة فقط بل لم لا يجوز ان يرجع كلها
الى نفس ذاته تعالى وانت خبير بان موضع هذا البحث هو المقصد الاول الكائن في اثبات
الصفات لله تعالى على وجه عام وقد عرفت هناك حقيقة الحال فلا يحسن اعادة هذا البحث
ههنا وقوله واما هو بحسب التعلق قد يقال هذه التعلقات الازلية عندهم انما هو بالايجاب
لا بالاختيار فاوجه الانحصار في الاقسام الخمسة قلنا لو سلم كون التعلقات ازلية
لكن لا يلزم منه كونها ايجابية فانه جاز ان يتعلق كلامه تعالى في الازل بشيء مخصوص على وجه
يكون باعتباره امرا مع جواز تعلقه ح بذلك الشيء المخصوص على وجه آخر يكون باعتباره
نهيا مثلا فح لم يلزم الايجاب في التعلق اصلا وبهذا كما يقال جاز ان يتعلق ارادته تعالى
في الازل بوجود شيء فيما لا يزال مع جواز تركه ح فلا يلزم من كون تعلقها ازليا
الايجاب اصلا وقوله فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه الخ يعني ان صفة الكلام
عندنا بمنزلة صفة التكوين فكما ان صفة التكوين اذا اعتبر تعلقها بالرزق تسمى
ترزيقا واذا اعتبر تعلقها بحيوة شخص تسمى احياء واذا اعتبر تعلقها بموته تسمى اماتة
الى غير ذلك فكذلك صفة الكلام اذا اعتبر تعلقها بالمامور به تسمى امرا واذا اعتبر
تعلقها بالمنهي عنه تسمى نهيا الى غير ذلك عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال
يشير فقولنا الكلام اما خبر واما امر واما نهي الخ يكون بمنزلة قولنا زيد اما شاعر
واما كاتب واما منجم لا بمنزلة قولنا الحيوان اما انسان واما فرس واما حمار وانت قد عرفت

مرتين ان المعنى الذهني القائم بالنفس غيرها سواء امر خارجي يتعلق به ذلك المعنى الذهني
فلا يلزم من تعدد المتعلق تعدده قوله فليس كلام ابن سعيد ببعيد بل هو راجح الى ما هو المختار تعدد المتعلق
عندنا من ان كلامه تع امر واحد في نفسه انما ينقسم بانقسام تعلقه لكن هذا التعلق اما
ان يكون في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري واما ان يكون فيما لا يزال كما ذهب اليه
ابن سعيد **قوله** والا لزم النقصان في صفته تع وهو ممتنع ظاهر فان عدم صدق
الكلام النفسي انما يكون باعتبار تعلقه بما ليس مطابقا للواقع ولا يلزم منه النقصان في صفة
الكلام كما ان القدرة تتعلق بالقبيح مع انه لا يلزم منه النقصان في صفة القدرة واما
الكلام النفسي بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلقه فهو ليس بخبر حتى يقال انه صادق
او كاذب قوله لما كان لقائل ان يقول له هذا ناظر الى قوله ولا يدل على صدقه في الحروف
والكلمات له اي لما كان لقائل ان يقول في تقرير الوجه الاول ان الكذب نقص في
صفته تع او في فعله والنقص على الله تع محال سواء كان في صفته او في فعله اشار المص
الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فاصل كلام المص ههنا كما ذكره الشارح سوال الاعتراض
بان هذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي يكون صادقا ولا يدل على صدقه في
الحروف والكلمات المخلوقة اذ لم يظهر فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي
قوله الثاني انه لو اتصف بالكذب له قيل هذا الدليل منقوض بان يقال مثلا
لو اتصف الباري تع بالصدق لكان قديما فيلزم ان يمتنع عليه الكذب مع انا نعلم
بالضرورة ان من لاحظ شيئا لا على ما هو عليه امكن له ان يخبر عنه لا على ما هو عليه اجيب
بمنع قوله من لاحظ شيئا لا على ما هو عليه اذ المفروض هو ان يكون كلامه تع صادقا
وقديما على صدقه وللناقض المذكور ان يقول في جوابكم جوابنا فانا لا نسلم ايضا ان من علم
شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه اذ المفروض ان الكلام كاذب وانه قديم
كذبه قوله وهو محال هذا ممنوع اذ اللازم من زوال كذب الكلام هو زوال تعلقه
الازلي لا زوال نفسه ولا استحالة في زوال التعلق الازلي الذي ليس امرا موجودا في
الخارج مع ان هذا التعلق ليس امرا ايجابيا كما عرفت فتامل قوله كما ستقف عليه

اي ستقف عليه في بحث كيفية دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة ان شاء الله تعالى
فان اردت ان تفصيل المقام فارجع الى ذلك **قوله** كعدم اكفار من انكر كلامية
ما بين دفتي المصاحف اي كعدم اكفار من قال ان ما بين دفتي المصاحف
وان لم يكن من مخترعات البشر بل كان من مبدعات الله تع لكن لم يوضع له لفظ
كلام الله اصلا ولم يكن هو ما صدق عليه مفهوم هذا اللفظ مع انه قد علم من الدين
علما ضروريا كونه كلام الله تع حقيقة وهذا مثل ما يقال ان محمدا عم وان كان مرسلا
من عند الله لكنه لم يطلق عليه لفظ النبي مع انه قد علم من الدين علما ضروريا انه عم
نبي حقيقة فح يلزم انكار ما هو من ضروريات الدين قوله وكعدم كون المقروء له
لا يخفى ان هذا العدم سبب للعدمين الاولين فتدبر **قوله** فيكون الكلام النفسي
عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا فكل من القرآن والانجيل والتورية والزبور
الاصوات ام يكون من جنس الحروف ومعانيها وهذه الالفاظ ومعانيها امور ازلية قائمة بذاته تع
ثم انه اراد بالمعنى في قوله شاملا للفظ والمعنى جميعا مثل المعنى الخبري القائم بذاته تعالى او
المعنى الطلبي كذلك دون ما يتعلق به المعنى الخبري او الطلبي مثل عصيان آدم عم في قوله تع
فعصى آدم ربه فغوى ومثل اقامة الصلوة في قوله تع اقيموا الصلوة على ما مر غير مرة وقد اعترض
ههنا بان كلام الله ان كان اسما للشخص القائم بذاته يلزم ان لا يكون ما قراناه كلامه تعالى
بل مثله واللازم باطل قطعا بالاجماع وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون اطلاقه
على ذلك الشخص باعتبار خصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وان جعل من قبيل كون الموضوع له
خاصا والوضع عاما يلزم ان يكون كلامه تع موصوفا بالحدوث حقيقة ايضا
واجيب عن ذلك بالتزام الاشتراك بين النوع وذلك الفرد الخاص معا
ويمكن لك اختيار كل من الشقين الاخيرين ايضا اما الشق الثاني فبان يقال ان الواضع
قد وضع لفظ كلام الله للنوع القائم بذاته او بذات جبرئيل لكنه شرط استعماله في اي
خصوصية كانت من افراد ذلك النوع فلا يصح نفيه عنه فلا يقال مثلا ان هذا الفرد
ليس بكلام الله تع لانه يلزم من ذلك النفي وقوع المخالفة فيما شرط الواضع ثم يصح ان يقال

انه ليس موضوعا لكلام الله لكن الذي كان ممنوعا هو نفي كونه كلام الله تعالى لا نفي كونه
موضوعا له لكلام الله تعالى ونظير ما ذكرناه قد كان واردا في بعض كتب المعاد وان كان
الشارح رح يعترض عليه هناك واما الشيء الثالث فبان يقال لا استحالة في ان
يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة باعتبار قيامه بما هو الحادث مع كونه موصوفا بالقدم
حقيقة باعتبار قيامه بمن هو القديم وذلك لان الموصوف بالقدم معنى مخصوص وضع له
بالوضع العام لفظ كلام الله تعالى والموصوف بالحدوث معنى آخر مخصوص كذلك وضع له ايضا
لفظ كلام الله تعالى بذلك الوضع العام فلا اشكال ايضا قوله وهو غير الكتابة والقراءة
لانه قد عبروا عن النقوش المكتوبة في مصاحفنا بالكتابة وعبروا عن الالفاظ المخيلة المحفوظة
في قلوبنا بالحفظ وعبروا عن الالفاظ المقروءة بالسنتنا بالقراءة او بالتلفظ ثم وصفوها
بالحدوث تنبيها على ان منشأ الحدوث هو الكتابة او الحفظ او القراءة والتلفظ وفرقوا
بينها وبين القائم بذاته تعالى في التعبير حيث عبروا عنه بالمكتوب وبالمحفوظ وبالمقروء وبالملفوظ
وقوله الى قواعد الملة من كونه معجزا ومتحدى به ومقروءا ومحفوظا ومنسوخا تلاوة ومنقسما
الى الاقسام الخمسة ومناطا لساير الاحكام الدينية والدنيوية واما الذي اختاره
المتاخرون فهو الحق بالتوجيه والله اعلم بحقيقة الحال قوله لان انتفاء الملزوم
لا يستلزم انتفاء اللازم يعني ان الدليل ملزوم والمدلول لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم
انتفاء اللازم الا يرى ان العالم دليل وملزوم للصانع وساير صفاته ولو فرضنا
انتفاء العالم بالكلية لم يلزم من انتفائه انتفاء الصانع ولا ساير الصفات قوله ومنهم
من زاد على ذلك اي من لم يقتصر على ذكر الدليل الضعيف بل استدل بذلك الدليل الضعيف
او لا ثم زاد عليه فاستدل ثانيا بان قال انا مكلفون بكمال المعرفة قوله بل
لا طريق لنا سوى الاستدلال بالافعال والتنزه عن النقايص قد يمنع الحصر فيما ذكر من الطريقين
فيقال لم لا يجوز ان يكون السمع طريقا آخر على ما جعله الشيخ طريقا آخر في اثبات بعض
الصفات وقوله ولا يدل شيء منها على صفة زايدة فان قيل لا شك ان التنزه
عن النقايص يدل على صفات البقاء وعلى صفة القدم اذ لو لم يكن له بقاء لكان فانيا

ولو لم يكن له قدم لكان حادثا قلنا نعم لكن ذلك لا يدل على كون كل منها صفة زايدة
على الذات كما هو المدعى وقوله فنحن مكلفون الفاء فيه للتعليل او رد سندا
للمنع وليس للتفريع كما توهم كانه قيل التكليف انما يكون بقدر الوسع لا بكمال المعرفة
فانا مكلفون بان نعرف صفاته تعالى ما يتوقف تصديق النبي عم على العلم به مثل صفة
الحيوة او العلم او القدرة او الارادة لا بمعرفة صفات اخر وان كانت معرفتها
في وسعنا مثل السمع والبصر والكلام الا ان ما اورده الشارح اولى مما اورده
المحشي لكن هذا ايضا يمكن ان يكون سندا للمنع قوله كالانبياء عم الخ واما المعرفة
المنفية فيما روي انه قال عم ما عرفناك حق معرفتك فالظاهر انها هي المعرفة الخارجة
عن وسع نوع الانسان ولا شك ان المعرفة الكاملة المثبتة ههنا هي المعرفة
التي كانت في وسع نوع الانسان فان التكليف انما يتعلق بالمعرفة الكاملة
المقدورة اتفاقا ويمكن ان يقال ايضا انه عم قصد التنزل واظهار العجز في
اداء العبادة كانه قال عم ما عملنا في اداء عبادتك عملا مثل عمل العارفين بك
حق المعرفة وقوله لكن لا يمتنع كثرة السالكين الخ قيل لزوم كثرة السالكين
على تقدير كون كمال المعرفة فرض عين واما لو كان فرض كفاية فلا يسقط الخ باقامة
البعض الظاهر ان الكلام ههنا مبني على تسليم كون كمال المعرفة فرض عين فتنبه
سلمنا تكليفنا الخ اي سلمنا ان كل واحد منا مكلف بكمال المعرفة واما قوله
والجواب منع التكليف الخ فمعناه سوانا لا نسلم ان كل واحد منا مكلف بكمال المعرفة
الخ فتدبر فان قيل للخصم ان يقول نحن قد بذلنا وسعنا في الاستدلال على معرفة
الذات والصفات ولم يحصل لنا معرفة صفة اخرى غير ما ذكر من الصفات
فلو كان له تعالى صفة اخرى وقد سلمتم التكليف بكمال المعرفة لزم تكليف ما لا يطاق
قلت الاستدلال بالادلة السمعية طريق آخر غير ما ذكرتم من الاستدلال بالافعال
او التنزيه عن النقص بعض الانبياء عم كانوا يعرفونه معرفة كاملة فليرجعوا
الى الادلة السمعية هناك ولو قالوا نحن قد رجعنا الى الادلة السمعية فلم نجد
هناك

دليلا على ذلك فكيف يدعى صفات اخر فلذا دعوى المراجحة ممنوعة **قوله** فى كونه صفة ثبوتية
زايدة اى سواء كانت تلك الصفة الثبوتية موجودة فى الخارج كما ذهب اليه الشيخ
او كانت حالا غير الوجود كما ذهب اليه جمهور معتزلة بغداد فعلى هذا لا يكون ما ذكره
الشارح رح فى هذا الكتاب منافيا لما ذكره فى بعض كتبه من ان المعتزلة لم يثبتوا لو وجدها
صفة موجودة قايمة بذاته تع لوصفه وجودية لعله اراد بالوجودية ما يع الثبوتية او
او بنى الكلام على تغليب مذهب الشيخ على مذهب هؤلاء المعتزلة وقوله اذ الوجود
متحقق دونه لان هذا الدليل مبنى على ما هو المشهور عند المتكلمين من ان الوجودات متساوية
فى الماهية وان مفهوم الوجود مقول عليها بالتواطؤ والا فيمكن ان يكون بقاء الحادث
زايدا على وجوده ولا يكون بقاء الواجب كذلك فقس على ما ذكرنا حال القدم على
ما سيأتى ان شاء الله تع **قوله** يعنى ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال
بعد ان كان لانه على التقدير الاول يلزم تحقق الوجود قبل تحقق البقاء وعلى تقدير
الثانى يلزم تحقق الوجود بعد تحقق الحدوث وزواله ايضا فكما يثبت المغايرة بين الوجود
والبقاء ثبت المغايرة ~~بعد تحقق الحدوث وزواله ايضا فكما يثبت المغايرة~~
بين الوجود والحدوث وكما يتحقق البقاء يتحقق الحدوث ايضا فان منعتم
ما ذكرناه فى صورة النقض فنحن نمنع ايضا ما ذكرتم فى اصل الدليل لان العدم بعد الوجود
الحصول اراد به عدم الحدوث بعد حصوله **قوله** مع ان الشيخ معترف بان الحدوث
ليس امرا زايدا قد سمعت مرارا ان النقض الاجمالى ربما يوجه بتخلف الحكم عن الدليل وربما يوجه
باستلزام الدليل فسادا ما فالنقض ههنا فى قول الشارح مع ان الشيخ الى اشارة الى
التوجيه الاول الوارد على دليل الشيخ فقط كما ان قول المص ولزم التسلسل اشارة الى التوجيه
الثانى الوارد على دليلى الشيخ والمعتزلة معا **قوله** والمفروض زواله قيل لا يلزم
من زوال وجود البقاء زوال كونه صفة للباقى غاية انه حينئذ يكون صفة اعتبارية محضة
وانت خبير بان الصفة الحقيقية بعد فنائها لا يكون صفة اصلا لا حقيقية ولا اعتبارية
بل يكون ذلك مثل زوال وجود السواد فى الواقع بعد وجوده فانه فاذا زال السواد فانه

اصالة

قوله

لا يتصور ان يكون صفة للاسود والا يلزم ان يكون اسود بلا سواد هف **وقوله**
بقاء البقاء نفس البقاء هذا سند لمنع **قوله** ورح يتسلسل البقاءات اى لانا انه
لو كان البقاء زايدا يلزم التسلسل البقاءات لم لا يجوز ان يكون بقاء البقاء امرا اعتباريا
وهذا منع **قوله** بقاء البقاء نفس البقاء على ما وجهه الشارح رح فيما سبق فى مثل وجود
الوجود ووجوب الوجوب **وقوله** ويرد على هذا الجواب ان ما يكرر نوعه يجب
ان يكون امرا اعتباريا اى فيكون هذا الوجوب منافيا لدعوى كون البقاء صفة
حقيقية فالمنع الذى ذكرتم لا يضرنا ولا ينفعكم هذا وقد اعترض بانه قد مر فى مباحث
الوجوب والامكان ان القضية هى عكس ما اورده الشارح ههنا فان كون البقاء
نفس البقاء مثلا قد اورده ههنا كمنعا متوجها الى ضابطة **قوله** ان ما يكرر نوعه يجب ان
يكون امرا اعتباريا والظاهر ان الشارح رح بنى كلامه ههنا على ما هو المص فى نفس الا
من ان ما يكرر نوعه يجب ان يكون امرا اعتباريا فلم يلتفت الى ان يكون **قوله** بقاء البقاء
نفس البقاء منعا متوجها على تلك الضابطة وذلك لكونه منعا باطلا فى نفسه فلم يلتفت اليه
ههنا **قوله** غاية ما فى الباب ان وجوده فيه لا يكون مع البقاء الى متصودا التنبيه
على ان ضمير التثنية فى قول المص وان اتفق تحققهما لا يكون راجعا الى الوجود والبقاء
لا الى الذات والبقاء كما فهم صاحب المقاصد فاعترض على ما فهمه بان كلا من
الذات والبقاء مستغن عما سواه فيلزم تعدد الواجب مع ان عدم احتياج صفة البقاء
الى الذات غير معقول هذا ولا يرد ذلك الاعتراض على ما فهمه الشارح رح لان الواجب
هو الذات المقتضى للوجود والبقاء معا ولا توقف لشىء من الوجود والبقاء على الآخر
فلا يلزم استغناء البقاء ولا تعدد الواجب ثم يلزم امكان تحقق الوجود بدون
صفة البقاء نظرا الى ذات الوجود لكن استحالته ممنوعة واما المحال هو امكان تحقق
الذات بدون البقاء الا ان لزومه ممنوع على قياس معلولين لعلة موجبة بحيث لا يتوقف
احد المعلولين على الآخر **قوله** لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا انتهى
ان الاستمرار الذى هو البقاء بهذا التفسير لو كان باقيا يلزم ان يكون للبقاء بقاء آخر ويلزم
التسلسل

كما قرر فيما سبق فى اول الوجهين للنافيين واذا لم يكن الا استمرار باقيا لم يكن الوجود مستمرا
فى الزمان الثانى لكن اللازم باطل وقد يمنع الملازمة بان الوجود جاز ان يكون مستمرا فى الزمان
الثانى ولا يكون استمرار الوجود مستمرا فيه بل يكون مستمرا فى الزمان الثالث جاز ان يكون مستمرا
فى الزمان الثانى ولا يكون استمرار الوجود مستمرا فيه بل يكون مستمرا فى الزمان الثالث ويكون
استمرار استمرار الوجود مستمرا فى الزمان الرابع لا فى الزمان الثالث ولا فى الزمان الثانى
وكذا الكلام فى الاستمرار الثالث وما بعده من الاستمرارات المتعاقبة بحسب
تعاقب الازمنة وانت خبير بان ما ذكره هذا المانع انما يتصور فى استمرار وجود الحادث لا فى
استمرار وجود القديم الذى كلامنا فيه اذ لا يتصور فيه ازمنة غير متناهية فيتصور هناك استمرارات
غير متناهية فلو لم يكن شىء من هذه الاستمرارات مستمرا لم يكن الوجود مستمرا ولا ساير الاستمرارات
ايضا مستمرة فتامل وقوله ولا يبقى الثانى اى ولا يبقى المعنى الثانى فان قيل اذا كان البقاء
امرا يعلل به وجود الباقى فلا يلزم ان يكون ذلك الامر باقيا يعلل وجوده بامر آخر واذا لم يكن
ذلك الامر باقيا فلم يكن الذات باقيا وننقل الكلام الى ذلك الامر الآخر ويلزم التسلسل
فى امور غير متناهية يعلل بها الوجودات فيكون البقاء امرا زايدا يعلل به الوجود باطلا لاستلزامه
التسلسل فى الامور الحقيقية ايضا فلا وجه لقوله ولا يبقى الثانى قلنا لم لا يجوز ان ينتهى
السلسلة الى امر يعلل وجوده فى الزمان الثانى بوجود الذات فى الزمان الثانى ايضا
فينقطع التسلسل الذى اثبتم نعم يلزم الدور لكنه مذكور فى الوجه الثانى فان قيل الدور يستلزم التسلسل
فالوجه الذى كان يبنى التسلسل يبطل الدور ايضا لان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم قلنا
الوجه الاول ناظر الى لزوم التسلسل بين الامور الحقيقية لا بين الامور الاعتبارية
كما فى الدور **قوله** زايد على الذات بل على وجوده ايضا وقوله باطل اى بالنقض
بالحدوث او بالحل بعد النقض قياسا على الحل المذكور فى صورة البقاء وقوله وحمل بامر على
هذا الوجهين الخ ولعل هذا الحمل مبنى على الحذف فى قوله ودليله اى ودليل ابطاله ومع هذا
لا يناسب سوق الكلام وظاهر العبارة كما لا يخفى وقوله الصفات السلبية لا تعلل فى القدم
اما عبارة عن الصفة السلبية او هو عبارة عن اقتضاء الذات اياها فلم يثبت هنا كما مر

كما مر ثالث هو علة لهذه الصفة السلبية وقوله اثبته الشيخ فى احد قوليه فى قوله تعالى كل شىء
هالك الا وجهه اى الا صفة الوجه وهذا يدل على عدم هلاك ذاته تعالى بالطريق الاول
وعلى عدم هلاك ساير الصفات ايضا لاستلزام الذات اياها ولعل وجه تخصيص هذه
الصفة بالذكر هو انها كانت منشأ لصحة اتصافه تعالى بساير الصفات مثل الحيوة بالنسبة
الى العلم او القدرة وقوله بل الجوز له اى لا يجوز بحسب العادة قيل ولعل الحكمة
فى وصفه تعالى بما لا يعقل هو الابتلاء وجذب عنان الذهن عن التفكر فيه كما قيل
فى ساير المتشابهات فلذا جعل قوله كل شىء هالك الا وجهه من قبيل المتشابهات خلاف الظاهر
فلا يرتكب عليه من غير ضرورة وكذا الكلام فى قوله تعالى ويبقى وجه ربك **قوله** وهذا التكرار
لما تقدم من مذهب الشيخ له لعل المعنى اعتراض بالتعدد هناك وبالوحدة هنا فعلى الاول
يكون اليدان صفتان زايدتان وعلى الثانى يكون اليدان صفة واحدة زايدة فتدبر
وقوله دعوت لما نابنى مسورا فلبى فلبى يدى مسور قيل لبى الاول
بالالف المكتوبة فى صورة الياء ولبى الثانى بالياء الساكنة وعلى ان يكون اضافتها الى
يدى اضافة المصدر الى المفعول كما فى لبيك اى البا لك البابين وقيل الحرف الثانى
من الاول كان فى الاصل يكتب بالياء الا انه قد كتب هنا بالالف تمييزا له عن الثانى الذى
هو بمعنى المصدر ثم ان التاء الثانية مبنية على حذف الفعل واقامة المصدر مقامه والمعنى دعوت
مسورا لينصرنى لما نابنى من الشدايد فاجابنى فانا اجيبه اجابتين اى اجابة بعد اجابة
وقيل المقصود هو الدعاء للمسور اى فاجابنى فاجاب الله دعاءه ونصره نصرا
وقوله فى الخلاق خلاق العين باطن اجفانها كذا فى الصحاح وقوله مما لا يلتفت اليه بل الملتفت اليه
هو ان يقال وضع القدم تمثيل فى تسكين النار وكناية عن طلب المزيد من العصاة والكفار
وقوله اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما كما اعترض عليه بان التكوين
على هذا يكون راجعا الى صفة الكلام فلم يثبت وراء الكلام صفة هى التكوين الظاهر
ان قوله والمراد به التكوين له اشارة الى قوله كن مجاز عن التكوين وتعلقه بالمكون اذ لا دخل
لصفة الكلام فى ايجاد المكونات ولا تاثير لها فيها وقوله بل به اى بامكان الشىء فى نفسه

الابتلاء

ان م

اذ المعلل عدم الصفة النبوة

وهى كانها كالعالية معلقة بالعدد والاسود فانما معلقة بالسواد وايضا

يعلل المقدورية فلا يكون ذلك الامكان اثرا للقدرة والا يلزم الدور او التسلسل
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مقدورية هذا الشيء مثلا متوقفة على اتصافه بالامكان
ويكون اتصافه بالامكان متوقفا على ذات القدرة لا على مقدورية هذا الشيء
فح لا يلزم الدور كما زعمتم قلنا ننقل الكلام الى اتصافه بالامكان فانه لو كان مستندا
الى ذات القدرة على ما هو المفروض لزم ان يكون الاتصاف بالامكان ايضا مقدورا
لاستناده الى القدرة وظاهر ان مقدوريته ايضا كانت معللة بامكانه فان كان
هذا الامكان بعينه الامكان الاول او المقدورية الاول التي هي صحة فعل هذا الشيء
المذكور لزم الدور وان كان غيرهما يلزم التسلسل فظاهر انه لو كان الامكان اثرا للقدرة يلزم
احد المحالين قوله ويحملها على المجاز يدخل فيه المجاز المتفرع على الكناية كما في قوله
على العرش استوى فانه مجاز متفرع على الكناية ويدخل فيه المجاز المرسل والاستعارة
المفردة واما الاستعارة التمثيلية فهي داخلة فيما ذكر من التمثيل والتصوير واما ذكر الكناية
ههنا فلو استطرادي وذلك لان الكلام في الآيات التي لا يجوز حملها على معانيها الحقيقية
والكنايات يجوز حملها على معانيها الحقيقية اذ لا يكون في الكناية قرينة مانعة عن ارادة
المعنى الموضوع له قوله اي يجوز ان يتعلق به واما ما يجوز ان يتصف به الباري تعالى
من الصفات او لا يجوز ان يتصف به فهو راجع الى الصفات الثبوتية او السلبية وقد استوفى
الكلام في شانها وقوله جائز عقلا ومعنى جوازها عقلا هو ان يحكم العقل بجوازها في نفس الامر
على ما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى لا بمعنى ان العقل اذا خلي وطبعه لا يحكم بامتناعه كما توهم
وقوله ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته لنظير ما ههنا بمنزلة الفاعل وقوله ذاته منصوب
على انه مفعول يرى يعني ان اهل السنة قد اتفقوا في رؤيته تعالى لذاته والمعتزلة اختلفوا
في ذلك مع اتفاقهم في امتناع كونه مرئيا لذي حاسة وقوله لا الى زيادة الانكشاف اي
الانكشاف بالبصر وراء تاثر الحدقة بصورة المحسوس وقوله كل ذلك الذي ذكرتم بدل
على تاثر الحدقة لا يقال بل يدل على تاثر الحس المشترك فقط لانا نقول ما لم تتاثر الحاسة
بصورة المحسوس لم يتاثر الحس المشترك والكلام فيه لكن يرد عليهم ان اثبات الحس المشترك

انما يظهر عندهم اذا لم يكن لصورة المرئي ثبات في الحدقة والا فالدائرة المرئية في صورة
الشعلة الجوالة مثلا قد كانت مرتسمة في نفس الحدقة فح لا حاجة الى الحس المشترك عندهم
وقوله ان ينكشف بحاسة البصر اذ الكلام فيه قوله ما علق على الممكن فهو ممكن
قد يمنع هذا بانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة مع ان العلة قد تمتنع
عدمها وانت خبير بان هذا البحث مع جوابه سيجيء في الوجه الثاني من وجهي الاعتراض
على الوجه الثاني من وجهي الاحتجاج بالآية الكريمة فلا وجه لايراده ههنا وقوله والصواب
انما قال والصواب لان الوصول بالى ههنا هو النظر دون الرؤية وكلام المص يدل على ان
الوصول بالى هو الرؤية وليس كذلك الا ان مقصود المص ظاهر اذ لا شك ان كلمة الى متعلقة
بالرؤية ايضا بواسطة جواب الامر المذكور ولما كان الكلام في الرؤية اعتبر المص تعلقها
بالواسطة لظهور المقصود ههنا قطعا قوله فوجب حمله اي حمل النظر على الرؤية
التي هي معناه الحقيقي وح يكون حقيقة في معنى الرؤية وقوله بل على تقليب الحدقة نحو المرئي
المؤدي الى الرؤية اي فح يكون مجازا مشهورا في معنى الرؤية التي يؤدي النظر اليها والمجاز
المشهور قد يلتحق بالحقيقة فيسوغ استعماله في معناه المجازي قوله مع انه يخاطبه
قيل لم لا يجوز ان يكون المخاطبة ههنا بمنزلة المخاطبة من وراء الجدار او في ظلمة الليل
يعني ان المخاطبة لا يقتضي العلم التام الضروري ويمكن دفعه بما سيجيء في جواب الوجه الخامس
ان شاء الله تعالى وقوله فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابقه اصلا لو سلم ان قوله لن تراني
نفي للرؤية باجماع المعتزلة فلعلهم يزعمون ان المعنى هكذا لن تراني فكيف تطلب العلم
الضروري والحال ان طريق العلم الضروري لك في الدنيا هو ان تراني واذ لا رؤية
فلا علم ضروريا فيظهر تطابقهما فتامل قوله المستفاد من قوله لن تراني لفظ المستفاد
بالنصب على انه صفة المنع وسواء المنع مفعول لا يناسب واما وجه عدم المناسبة
فيظهر بان يقال مثلا لن ترى آية من آياتي ولكن انظر الى الجبل ترى آية من آياتي بل
المناسب ح ان يقال هكذا لستري انت آية من آياتي ولكن انظر الى الجبل
فح ترى آية من آياتي اللهم الا ان يكون قوله لكن انظر الى الجبل بمعنى الا ان تنظر الى الجبل
وفيه بعد

وايضا بهذا التقدير لا يلايم قوله فان استقر بل الملايم هو ان يعلق الرؤية بعدم الاستقرار
فيقال مثلا فان لم يستقر مكانه فانت تراني اي ترى آية من آياتي كما قدرنا الشرح
قوله وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول يعني ان ههنا امرين
دالين على استحالة الرؤية احدهما الجواب بلن والثاني اخذ الصاعقة وهو اي الثاني
تزكية للاول من الشاهدين واما تعرض الشارح رح لهذا الثاني ههنا لان المص قد تعرض
لدفعه في الجواب وقد ضم اليه الشارح رح هنا كما يناسبه من قوله وليس في اخذ الصاعقة
دلالة على امتناع المسئول لانهم الخ وقوله فكيف يقبلون مجرد اخباره فاذا لم يقبلوا
اخباره عم فهم لا يقبلون اخبار السبعين المختارين بالطريق الاولى وان كانوا يسمعون
ذلك النقل واخبروا لقومهم الكفار اذ ليس لهم معجزات باهرة حتى يراه الكفرة كما كان
لموسى عم وقوله ولم يسمعوا الجواب قيل وكذا لو سمعوا لم يفدهم الجواب بلن فرالي
الا باخبارهم موسى عم بان ذلك خطاب من الله تع وفيه انه يجوز ان يخلق الله تع فيهم العلم
الضروري بانه خطاب من الله كما خلقه لموسى وقوله فلم يجب موسى عم في زجرهم الى
سؤال الرؤية هذا مبني على ان اخذهم الصاعقة قبل الخطاب بلن تراني وزجرهم موسى عم
قوله لا يحتمل متعلقه النقيض الخ هذا مسلم لكن لا ينافي ان يتايد العلم اليقيني بالدليل السمعي
ليسقط عنه معارضة الوهم بالكلية على ما صرح به المص في صدر الكتاب حيث قال ودلالة
يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تايدت بالنقل وهي غاية في الوثاقة بهذا كلامه هناك
وقوله بان يطلب متعلق بقوله يمكنه وقوله اظهار الدليل المصدر مضاف الى المفعول
اي يمكنه ان يطلب بان يقول مثلا هل انا لا انظر اليك او هل يستحيل رؤيتك قوله عندنا
اي المعتزلة لان المقصود ههنا هو الحكاية عنهم وقوله دون آحاد المعتزلة اي ادنى من
احاد المعتزلة في معرفة الله تع متعلق باعلم وهو قوله دون ~~آحاد المعتزلة الى~~
وقوله حصل بتشديد الصاد وقوله هي البدعة خبر المبتدا اعني قوله التزام وانه مضاف الى ان مع
ما في حيزه وقوله واحتجاجا بلزوم العبث الخ جواب عن قولهم او يعلم ان السؤال صغيرة اي واحتجاجا
انما هو بلزوم العبث لا بكون السؤال ذنبا له عم حتى انه صغيرة وقوله كيف ومثل هذا التجري رده
بلا ل

وهو اعني قوله دون
احاد المعتزلة
خبر ان المفتوحة
وقوله في معرفة
الله ٢ ع

قوله آخر على ذلك التقول منهم على تقدير تسليم ان احتجاجنا انما هو بكون السؤال ذنبا له عم
على استقرار الجبل من حيث هو اي علقه على استقرار من حيث هو عقيب النظر
بلا مهلة هناك بقرينة الفاء التي هي للتعقيب بلا مهلة والمراد من كونه من حيث هو كما
اشار اليه الشارح رح هو ان لا يعتبر هناك قيد حال السكون او حال الحركة لا ان لا يعتبر
هناك قيد اصلا حتى يرد ان يقال استقرار الجبل من حيث هو قد وقع قبل النظر
وبعده فيلزم وقوع الرؤية حينئذ مع انها لم يقع حينئذ وقوله وايضا اي لو سلم انه علق
الرؤية على استقرار الجبل حال الحركة فان استقرار الجبل الخ وقوله فلا يلزم امكان
المعلق المقصود هو منع المقدمة الثالثة بان ما علق على الممكن فهو ممكن اي لم يقصد في
الكلام امكانه ولم يعتبر هو فيه اصلا فلم يدل ذلك الكلام على امكان المعلق قطعا وقوله
فهو دليل على جواز ها حاصله انا لم نجد دليلا على امتناع الرؤية ثم ظهر الدليل على وقوعها
فذلك الدليل يدل على امكانها كما دل على وقوعها قوله ولهذا انتزع العقل الخ من الوهميات
يرد عليه ان الامور الوهمية الغير الموجودة قد كنا نميزها بواسطة الحس
كما نميز الجدة من الشعثة في الاصوات ونميز المعمى من غير المعمى بسبب ابصارنا شكل المعمى
وقوله لزم قيام العرض الواحد بمحلين وانما يلزم ذلك اذا قام العرض بكل واحد منهما وهو ممنوع
بل هو قائم بالمجموع من حيث هو مجموع وذلك مثل قيام الحيوة بمجموع اجزاء البدن لا بكل
واحد منها وبعضهم ذهب في جواز رؤية الجوهر والعرض الى دعوى البديهة واتفاق العقلاء
ايضا وان ما ذكر ههنا كان للتنبيه فلا اعتراض عليه لا يجدي كثير نفع وقوله وهو غير جائز
لما مر في مباحث العلة والمعلول قد يناقش فيه بان المراد بالعلة هناك هو المؤثر
وههنا هو متعلق الرؤية كما يصرح به وبطلان تعليل امر واحد بعلل بذلك المعنى لا يفيد بطلان
تعليله بعلل بهذا المعنى وانت خبير بان المراد بالعلة هناك اعم من الموجد كما لو اجتمع علتان
مستقلتان في عمى زيد مثلا فان هذا الاجتماع باطل ايضا بذلك الدليل المذكور هناك
ولا شك ان متعلق الرؤية هو موجب لصحة كونه مرئيا مع ان الكلام فيه كما اشار اليه ههنا
بقوله وهو صحة كون الشيء مرئيا وبقوله فيما بعد ما يمكن ان يتعلق به الرؤية وليس الكلام في كونه

والمقابلة

متعلق الرؤية هو جد الصحة الرؤية كما اشار اليه فيما بعد بقوله لانا نؤثر في الصحة الى اما
يوجد ها في الخارج كما زعمتم **قوله** اذ لا علة مشتركة بين الجوهر والعرض سوا ما قيل
التحيز في الجملة من الامور المشتركة بين الجوهر وكذا الصحة المخلوقية وصحة المكسوبة فلم لا يكون
ان يكون علة لصحة الرؤية هي هذه الامور ويمكن ان يقال ان التحيز والمقابلة في الجوهر
يكون بمعنى هو غيره في العرض فلم يوجد معنى واحد هو مشترك بين الجوهر والعرض
وان صحة المخلوقية ثابتة في المعدومات الممكنة ولا يمكن رؤيتها ما دامت معدومة
فلا يكون صحة المخلوقية علة لصحة الرؤية وان صحة المكسوبة مختصة بالاعراض فلا يكون
مشتركة بينهما وقوله والعدم لا يصلح ان يكون جزءا من العلة قد يقال العدم وان لم يكن
جزءا من المؤثر لكنه قد يكون شرطا للمؤثر فلم لا يجوز ان يكون الحدوث شرطا عدميا له
ولا يخفى عليك ان هذا الاعتراض قد كان مندرجا في السابع من الاعتراضات
فان منع كون خصوصية الاصل شرطا سوا ان يكون في خصوصية الاصل شرطا تاما سواء
كان ذلك الشرط وجوديا او عدميا **قوله** والجواب انا قد ابطلنا ذلك لانه لا يقال
لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجوهر اذ الظاهر ان المرئي هو اللون السائر للجوهر
فلا بد من اثبات ان الجوهر قد يخلو عن اللون ويرى ح لانا نقول ما ذكرتم كان خارجا
عن قانون البحث لان الطول والعرض مرئي اتفاقا بين العقلاء السائل كما اشار اليه
بقوله الحكم برؤيتهما صحيح ح فاذا ابطلنا كونهما عرضا وتعين كونهما جوهرا ظهر ان الجوهر
يكون مرئيا بلا نزاع بين الخصمين على ان اللون كما كان مرئيا يكون ايضا واسطة
في ثبوت كون المقدار مرئيا عند من قال يكون المقدار مرئيا حقيقة وقوله وان لم يخطر بالنا
شيء من الاعراض يرد عليه ان يقال ما ذكرتم ممنوع فانه لم لا يجوز ان يكون
العلم بكون الاجزاء طويلة هو عين خطور شيء من الاعراض بالبال فان كون الاجزاء
طويلة هو عين الطول والمقدار الذي هو عرض ولا بد لنفي ذلك من دليل وقوله فالامتداد
له اي لو فرضنا تألف الاجزاء فالامتداد الحاصل بين تلك الاجزاء شرط لقيام
العرض الذي هو المقدار وهذا ايضا ممنوع فان شرط المقدار الذي كان عرضا هو التألف

والاجتماع من تلك الاجزاء واما الامتداد المذكور فهو ليس امرا ورآء المقدار
المشروط بالتأليف والاجتماع فمن ههنا يعلم منع قوله والا لقام المقدار الواحد
بتلك الاجزاء وان كانت متناثرة متفاصلة وذلك لان الامتداد وان لم يكن
شرطا لقيام العرض الذي هو المقدار لكن التأليف والاجتماع شرط لذلك وكذا يعلم
منع قوله والا لزم اشتراط الشيء بنفسه لانه انما يلزم ذلك لو كان الامتداد شرطا
للمقدار وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون هو هو **قوله** والجواب قد ذكرنا ان المراد
بعلة صحة الرؤية متعلقها يريد اثبات المقدمة الممنوعة التي قد منعها السائل بقوله لا نم
ان علة صحة الرؤية يجب ان يكون مشتركة وقد اشار الشارح في آخر هذا الدرس
الى تزييف هذا الجواب حاصله ان يقال لعل متعلق الرؤية هو خصوصية الجوهر وخصوصية
العرض غاية ما في الباب انكما لا تعلم تلك الخصوصية على التعيين بل تعلمها على الاجمال
وبعد ذلك ربما تعلمه على التعيين والتفصيل وربما لا تعلمه كذلك **وقوله** وسائر
الممنوعات الواردة فيه ان ما ذكرتم من السند لا يضر المعلل اذ لو كانت العلة
هي هذه الامور العامة يلزم جواز كونه تعالى مرئيا بناء على وجود علته وهو المطلوب
وقوله وهو الوجود وقيل الحصر ممنوع وقد مر الكلام منا عليه وقوله وقد ابطلنا
ايضا اي ابطلنا بان الموجب لصحة كون الشيء متعلقا للرؤية لا بد ان يكون امرا
وجوديا وقد عرفت ان الحدوث ليس امرا وجوديا فلا يكون موجبا لصحة كونه
متعلقا للرؤية وقوله والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل لان كون الوجود
مسبوقا بالعدم امر محسوس فرضا وكل ما كان محسوسا باحدى الحواس يكون
ثبوته بديهيا وان لم يكن بالهيئة بديهية **قوله** انما هو باعتبار ما صدق عليه اي ان
ما صدق عليه احدهما هو بعينه ما صدق عليه الآخر على ما صرح به المص في الامور العامة
ولعل مراده هو انه ليس لها هويتان متمايزتان في الخارج كالسواد القائم بالجسم على ما صرح
به المص هناك وعلى ما ذكره الشارح ههنا ايضا فقوله ما صدق عليه احدهما هو بعينه
ما صدق عليه الآخر معناه انه ليس لها هويتان متمايزتان في الخارج لا ان يكون هويتهما

قبله ح

ذاتا واحدة فقط او الوجود سواء اعتباري كما عرفت في لا يلزم ان يكون للوجود هوية خارجية
بحيث يكون هي عين هوية ذلك الشيء كما يوهمه ظاهر العبارة وقوله وذلك لا ينافي اشتراك
مفهوم الوجود واما ما نقل عن الشيخ من انه لا اشتراك الا في لفظ الوجود فمعناه
انه لا اشتراك الا في اللفظ باعتبار هذا المفهوم العارض اي ليس هذا المفهوم حقيقة مشتركة
بين الموجودات بحيث يكون هي نفس حقيقة تلك الموجودات اذ لم يقل به مميز فضلا عن
متميز وقوله لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع اذ انما ثبت
بالدليل هو ان هوية كل شيء يوجب صحة الرؤية وقابليتها من حيث انها هوية ما
لا باعتبار خصوصها فلا يتصور الاشتراط والمنع بالنسبة الى تلك الهوية باعتبار
خصوصها وقوله اما اعتباري كمفهوم الماهية اي مفهوم الهوية المطلقة من المعقولات الثانية
التي لا وجود لها الا في العقل كمفهوم الماهية ومفهوم الوجود وقوله الا يرى الى قولك
كل شيء فهو كذا يعني ان ادراك البصر في الاجمال والتفصيل مثل ادراك البصيرة
فكما جاز انا ندرك الشيء بالبصيرة اجمالا نحو قولنا كل شيء فهو كذا مع انا لا ندرك
هناك على التفصيل كذلك جاز انا ندرك الشيء بالبصر اجمالا كما اذا راينا الشبح مع انا
قد لا ندرك هناك على التفصيل اصلا وقوله وفي هذا الترويج تكلفات اخر كما
قد بيناها فيما تقدم على بعضها فارجع الى ذلك قوله اثبات ما نفاه ونفي ما اثبته
الضمير المستتر في نفاه واثبته راجع الى الاجماع والبارز راجع الى ما وقوله
كما فيما نحن بصدده لكن قد يفرق بينه وبين ما سبق بان ما نحن بصدده انما اختيار
للجزئي من الجزئيين وان ما سبق انما هو اختيار للتفضيلين الجزئيين من التفضيلين الكليين
فتامل قوله ومنه قوله تعالى انما فصله عن الآيتين لانهما قد كانتا منزلتين في شان
اهل الجنة بخلاف الآية الثالثة وايضا قد ذكر النظر في كل منهما بصيغة الفعل وقد
ذكر في هذه الآية بصيغة الاسم وقوله ولى بتشديد اللام فعلها في معنى اعرض وقوله فيا نظرة
يريد به التعجب والمقصود هو المبالغة كانه قيل يا نظرة بنت آه واكد وقوله على وامق اي على محب
عاشق وهو متعلق بقوله تقضي والضمير المستتر في تقضي راجع الى نظرة اي كادت النظرة

تمثيل

تمثيل الوامق وقوله اذ النظر في الآية موصول بالى وتقديم الظرف ههنا لرعاية الفاصلة
او للحصر الادعائي فان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جمال الله تعالى كانهم لا يلتفتون الى
ما سواه او للحصر الحقيقي باعتبار الوقت المعين في يوم الدين وقوله ابيض اراد به السيف
لا يرهب اي لا يخاف والنزال بكسر النون على وزن القتال وهو المغالبة على الاقران
في النزول وقوله بانغي اي برص اجا النطاسي وهو بكسر النون وقد يروى
بفتح النون يقال نطست الاخبار تجسستها وكل انسان استقصى العلم
في الامور فهو متنطس وحذيما بالحاء المهملة والذال المعجمة اسم رجل مشهور في الطب
فهو عطف بيان للنطاسي وفي بعض النسخ بالخاء المعجمة والدال المهملة اي خادما بريا
في المعالجة وقوله الموت الاحمر هو بالراء المهملة اي الموت بالحديد وقد يروى
بالزاء المعجمة بطريق التوصيف اي الموت الاشنع وبطريق الاضافة ايضا فالاخمز
هو الحيوان المائي يرميه موج البحر الى الخارج فيموت هناك بالانتظار الى الماء
وقوله وشعث هو اسم قبيلة منسوبة الى رجل يسمى باشعث ومعناه في الاصل
المغبر الراس وبلال في بعض النسخ بالباء المنقوطة بنقطة تحتانية وفي بعضها بالتاء المنقوطة
بنقطتين فوقانيتين فعلى الاول هو اسم رجل وعلى الثاني جمع تل وهو من صغار الجبل قوله
سجال جمع سجل بفتح السين هو دلو فيه ماء وقوله الى جهة الله وانما اضيف الجهة العلو
ههنا الى الله تعالى تعظيما للجهة كما يقال بيت الله تعظيما للبيت وتشريفا له وقوله والشزر
هو بفتح الشين المنقوطة وبسكون الزاء المعجمة وبالراء المهملة وهو النظر بطرف
العين غضبا والازورار الانحراف والاستحقار وقوله والا لزم الاشتراك يعني
يعني ان الاشتراك اللفظي انما يصار اليه اذا كان هناك ضرورة داعية اليه وليس في
النظر الموصول بالى ضرورة داعية الى ذلك فلا يكون حقيقة في الرؤية حتى يكون مشتركا
بينها وبين تقليب الحدقة وقوله بل لزوما عاديا عند وجود الشرائط وارتفاع
الموانع وقوله لم يصح نقله عن العرب اي لم يثبت من العرب وقوله سلمناه اي سلمنا
انه ثبت نقله من العرب قوله كلها مجازات اي مجازات لغوية وهو ظاهر ويحتمل ان

يرجع الاعتبار المجازي بهنا الى نفس النسبة لا الى النظر نفسه وقوله على تقدير كون النظر
حقيقة في التقليب اي على تقدير كونه حقيقة فيه فاما ان يعتبر في الآية كونه مجازا في الرؤية
او يعتبر فيها الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة الا ان اختيار الاول اولى لان في
اختيار الثاني تحكما لا يخفى فظهر انه لم يعتبر بهنا كون النظر مجازا في الرؤية على تقدير
اعتبار الاضمار بخلاف ما ذكر بعد من قوله ثم نقول ايضا اذ قد اعتبر هناك كونه
مجازا في الرؤية مع تقدير الاضمار ايضا كما يذكر وقوله فوجب المصير الى المجاز المتعين
وذلك لانه مجاز مشهور صار ملتحقا بالحقيقة في ظهور معناه على ما ذكره بعض الفضلاء
قوله ومثل هذا الاجماع يعني ان الاجماع في النقليات دون العقليات مفيد
لليقين فظهر ان وقوع الرؤية وصحتها من الاحكام اليقينية النقلية لا من الاحكام العقلية
كما توهم اذ قد عرفت ان المسلك العقلي كان ضعيفا قوله الاولى شبهة الموانع ولعل وجه
التسمية بها ان اكثر الشرايط هي العدمات المضافة الى الموانع وهي الشرايط الخمسة الاخيرة وكذا
الشرط الاول لان سلامة الحاسة عبارة عن عدم الآفة المانعة عن ادراكها وقوله
عن القطعيات متعلق بقوله رافعة لا بقوله للثقة قوله ثمانية امور وقد اعترض على انحصار
الشرايط في الامور المذكورة بينهم بانا نرى ذرات الهباء عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها
مع حصول الشرايط المذكورة في الحالين فهذا دليل على ان لمنع كون الذرات المذكورة
مرئية عند اجتماعها بل المرئي هو المجموع لا كل واحد منها اما لقلة الضوء او لعدم وجود الضوء
الكافي في رؤيتها مثل الضوء الداخل في البيت من الكوة عند المقابلة بالشمس المضيئة فان
فان الذرات تكون مرئية في الضوء المذكور لا في خارجه ومن سلم بان كل ذرة منها مرئية
فاجاب بان الانضمام شرط فيها فقد التزم وجود شرط آخر هناك غير ما ذكر من الشرايط فتامل
وقوله مراتب الابصار صيغة الابصار بهنا بكسر الهمزة بخلاف صيغة الابصار في قوله
سلامة الابصار فان الهمزة فيها مفتوحة وقوله كون الشيء جايز الرؤية الظاهر انه
لا حاجة بهنا الى ذكر كون الشيء جايز الرؤية فان اجتماع الشرايط الباقية يستلزم
كونه جايز الرؤية ~~الظاهر انه لا حاجة بهنا~~ والا لجاز ان يكون بحضرتنا اجرام عظام لا نراها

لعدم جواز كونها مرئية مع وجود ساير الشرايط وذلك سفسطة ظاهرة ولعلهم انما ذكروا
ذلك لاجل خصمائهم الذين كانوا يكتفون بكون المرئي جايز الرؤية مع حصول للحاسة
بان يكون الحاسة ملتفتة اليه اي متوجهة اليه سواء كان له جهة كالاجسام او لم يكن له
جهة اصلا كالباري تعالى وبان لا يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه
الى شيء آخر على ما ذكره الشارح وقوله كما في المرئي في المرآة وهو اما ان يكون مرئيا
بواسطة انطباع الصورة في المرآة كما لو قيل بالانطباع واما ان يكون مرئيا
بواسطة انعكاس الشعاع كما لو قيل بالانعكاس واياما كان فلا يكون نفس المرئي مقابلا
للرائي مقابلة حقيقية بل يكون ذلك في حكم المقابلة وقوله وصحة الرؤية اي وصحة الرؤية
اي وصحة الرؤية مع حضور المرئي للحاسة بالتفسير المذكور لما عرفت آنفا ان الكلام في تتمة
الاول قوله وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه يريد ان هذه معارضة
في المقدمة لا في اصل المدعى ومع اعني تلك المقدمة هي قول المعتزلة انه يجب الرؤية عند اجتماع
الشرايط الثمانية ولما استدلوا عليها بقضية الجبال الشاهقة امكن ان يعارض فيها بدليل
آخر ينفيها وقوله لكل واحد من الزاويتين الحادثتين اراد بهما الزاويتين الحاصلتين
عند وصول الخطين الشعاعيين الى طرفي الخط المفروض على سطح المرئي بحيث ينتهي الخطان
الشعاعيان الى طرفيه وقوله راس مخروط متوهم اي متوهم عند القايلين بالانطباع واما عند
القايلين بالشعاع فالمخروط هو جسم محقق كما ترى في الجواهر وقوله وضعفه ظاهر بناء على تركب
الجزء الذي لا يتجزى لا يخفى ان الطول مرئي وهو عند المعارض جوهر فلعل شرط الرؤية
هو تالف الاجزاء ولو سلم لم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية هو مجموع الاجزاء لا كل
واحد فالجسم المؤلف يجوز ان يرى صغيرا او كبيرا بحسب ضيق الزاوية وسعتها في الباصرة
وقوله يوجب ترجيحا بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح هناك هو التفاوت باعتبار
امر خارج بدون اعتبار التفاوت قربا وبعدا كما يشاهد امثال ذلك في الصحارى
بحسب اختلاط المرئيات بالسراب فان السراب ربما يرفع الشخوص ويرى المرئيات
هناك اكبر مما كانت عليه وربما لا يرفعها في وقت آخر مع انه لا تفاوت في المسافة بين الحالين

امثال

ولا بد لنفي ذلك من دليل قوله من وجوب الرؤية لنا اى من الجزم بوجوب الرؤية
وقوله لوجب ان لا نجزم به اى بعدم الجبل وقوله بهذا اى بما ذكرتم من الجزم بوجوب الرؤية
عند اجتماع شرايطها واعلم ان هذا الاعتراض انما يرد عليهم لو قرر كلامهم هنا بان يقال
مثلا والا الاحتمل في نفس الامر ان يكون الآن بحضرتنا جبال شاهقة لكن لا نراها الآن
وانه باطل اذ لو كانت هي موجودة الآن لكنا نراها الآن البتة لوجوب الرؤية
عند اجتماع الشرايط التي قد كانت مجتمعة الآن فرضا هذا واما انه لو قرر كلامهم
بان يقال مثلا والا لجاز ان يخلق الآن بحضرتنا جبال شاهقة وان كانت
بداهة العقول تشهد ان تلك الجبال غير موجودة الآن لكنها لو وجدت لجاز ان
تكون هي بحيث لا نراها نحن اصلا واللازم باطل بالبداهة ايضا فلا يرد عليهم ذلك
الاعتراض ولا النقض الاجمالي الذي قبله لكن الظاهر انهم ارادوا ما ذكرناه باول
التقريرين المذكورين على ما هو المشهور فلذا قال المحشي ولانه يتجه الى ان يكون نظريا فتامل
وقوله اذ ماهية الرؤية في الغايب لا يجب ان ماهية الرؤية بحاسة البصر في الغايب غير
ماهية الرؤية بحاسة البصر في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم والشرايط وهذا
الاحتمال يكفي ان يكون سند المنع فلا يتوجه ما قيل للمعتزلة ان يقولوا انا نعني
انا نسوي في هذا النوع من الادراك لا في الرؤية بمعنى لغوي لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف
التام وعندنا بالعلم الضروري قوله فانه ذكر في اثنا المدايح وذلك لان ما قبله
هو قوله تع بديع السموات والارض الى قوله وهو على كل شيء وكيل وما بعده هو قوله تع
وهو اللطيف الخبير وقوله فالمعنى لا تدركه بعض الابصار اى فلم لا يجوز ان يكون المعنى
لا تدركه بعض الابصار فح يكون الآية حجة لنا لا علينا وظاهر ان المقصود ~~كم هو لنا~~
هنا هو الزام الخصم فهذا القدر من الاحتمال يكفي لنا وقوله هذا مدعاكم فاين الدليل عليه
يعني ان مقصودكم هو انه تع تمدح بانه يمتنع رؤيته وما ذكرتم لا يدل على ذلك بل يمكن لنا ان
نعكس القضية فنقول لو كان تمدحه تع بعدم الرؤية حجة لنا وعليكم وقوله لو امتنعت
رؤيته لما حصل التمدح بنفيها قيل امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد

ني

في القرآن الكريم التمدح بنفي الشريك وبنفي اتخاذ الولد مع كونهما ممتنعين في حق الباري تع
هذا ولعل تقييد حصول التمدح بنفي الرؤية يدفع هذا الاعتراض وذلك لان المتبادر
من التمدح بعدم الرؤية هو ان يكون عدم الرؤية للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء
لا لامتناعها في نفسها بخلاف التمدح بعدم الشريك مثلا فان امكان الشريك مثلا
فان امكان الشريك مثلا يستلزم امكان النقص كما لا يخفى وبالجملة ان مقصودنا
هنا هو الزام الخصم وذلك القدر الذي ذكرنا يكفي لنا وقوله اذ لا مدح للمعدوم
باعتبار انه يمتنع رؤيته وان لم يكن له مدح باعتبارات اخر ايضا وقوله انما المدح
فيه للمتمنع آه يعني ان ثبوت الرؤية وعدمه راجع الى فعاله تع لا الى صفاته كما زعمتم فلا يلزم
النقص في رؤيته وعدمه قوله ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة واذا كان كلمة لن
مع انضمامها الى قوله تع ابدا غير مقتضية للتابيد فكونها غير مقتضية للتابيد بدون الانضمام
يكون بالطريق الاولى وقوله ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فالاولى
ينبغي ان يحمل عليها ليصح جعله قسيما لقوله او من وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه
بدون الرؤية ولعل هذا مبني على ان يكون التكليم الحقيقي بلا واسطة منحصرا في التكليم
حال الرؤية وفي التكليم من وراء حجاب اى بدون الرؤية ويكون كلمة او في قوله
او يرسل له يعني الاكلام قيل وما كان لبشر ان يكلمه الله تكليما حقيقيا بلا واسطة
الا حال الرؤية او حال الحجاب الا ان يرسل رسولا فيكلمه تكليما بواسطة الرسول قوله
في الفهم لحقيقة الله تع اى هويته المخصوصة سواء كان له تع حقيقة كلية كما ذهب اليه بعض
المتكلمين او لم يكن له حقيقة كلية كما ذهب اليه الحكماء ومن المتكلمين وقوله الاول ان المعلوم منه
اعراض عامة اعترض عليه بانا لا نم ان معلوم كل احد ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة
بافراد البشر ومعلوماتهم ولا يخفى انه يتوجه مثل هذا الاعتراض على الثاني ايضا كما سيجئ
ان شاء الله تع وانت خبير بان العلم بامثال ذلك انما يكون في العلوم العادية مثل العلم
بان كلام الله تع معجز خارج عن طوق البشر مع انه يمكن هناك ايضا ان يقال من اين لكم
الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقوله لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة

بانه لا يوى
اى لا مدح
للمعدوم

والمحققون

وعلى معروضها لا يخفى ان كونه تعالى خالقا قادرا عالما من قبيل النسب المتكررة نظرا الى كون
الشيء الآخر مخلوقا مقدورا معلوما واما قوله وعلى معروضها فلعل في كلامه ههنا استطرادا
او حمل تلك العبارات المذكورة على اشتقاقاتها اي على مفهوم الخالق والعالم ونحوهما
فيعبر هناك النسب المتكررة مع معروضها وهو مفهوم الشيء مثلا وقوله كصفات النفس
العلم والقدرة لا يخفى ان المعلوم من العلم او القدرة مثلا كونه صفة لله تعالى متعلقة
بالمعلومات او المقدورات ولا يخفى ان هذا المعلوم ايضا كان من قبيل الاضافات
فالتعويل على ما ذكره المص وقوله لا يمنع تصور الشركة قيل كونه تعالى واحدا لا شريك له
مثلا هو الذي قد كان من جملة صفات الالوهية وهذا وان كان كليا لا يحتاج في نفيه
عن الغير الى دليل آخر اصلا والا يلزم التسلسل في دلايل التوحيد انتهى ولعل المراد
بصفات الالوهية في قوله في نفيه عن الغير اما هو مثل كونه تعالى حيا عالما قادرا خالقا كما ذكره
الشارح لا مثل كونه واحدا لا شريك له نعم هو ايضا من المفهومات الكلية الثابتة بعد ايراد
الدليل الدال على التوحيد وقوله في الحد والبداهة اي البداهة بالنسبة الى عموم الناس
كما اشار اليه الشارح بعيد هذا **قوله في ان افعال العباد** العباد ههنا يتناول
الحيوانات الغير ايضا كما هو المشهور وقوله فاذا لم يكن هناك مانع اي اذا لم يكن في العبد مانع
يمنع عن وجود القدرة والفعل معا وقوله مقارنة لقدرته وارادته من غير ان يكون له قدرة فقد عرفت
في مباحث الكيفيات النفسانية ان الارادة هي صفة مخصصة وان القدرة هي صفة مؤثرة
او كاسبة على ما في الارادة وان وجود قدرتنا وارادتنا معلوم لنا بالبداهة وان لم يكن لها
تاثير اصلا قلنا ان نقول ارادة العبد صفة مخلوقة لله تعالى وانها كانت متعلقة اولا بالمراد
وهذا التعلق امر اعتباري حاصل من جانب العبد فقط وليس امرا وجوديا حتى يلزم نقل الكلام
اليه فيتسلسل ثم اذا تعلق الارادة بذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جري العادة قدرة
العبد وفعله معا موافقين لذلك التعلق المستند الى ارادة العبد وح لا يلزم ان يكون العبد
مجبورا بل قد كانت الافعال الاختيارية مفوضة الى ارادته وتعلقها بها من غير ان يكون له
احتياج الى الداعي الذي اعتبره المعتزلة على ما هو في طريق العارب وقد جرى العطشان

وقد كان التكليف داعيا للعبد الى هذا التعلق كما سيجيء ان شاء الله تعالى وبالجملة
كما ان حصول صفة الارادة في الباري تعالى لم يكن اختيارية ومع ذلك كان تعلق الارادة
امرا اختياريا وكان لهذا التعلق مدخل في ايجاد افعاله الاختيارية كذلك صفة الارادة لم
في النفس لم يكن اختياريا ومع ذلك جاز ان يكون تعلق هذه الصفة امرا اختياريا وان حصوله
يكون لهذا التعلق مدخل في كسب افعاله الاختيارية ولا دليل على بطلان هذا الاحتمال
فقوله من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده اي من غير ان يكون من العبد تاثير
في وجوده باعتبار ايجاده اياه وتاثيره فيه وقوله سوى كونه محالا اي سوى كونه
محالا بسبب تعلق ارادته وان كان هذا التعلق مستندا الى ارادته فقط كما ذكرنا
وقوله اي اكثرهم احتراز عن النجار كما يذكره الشارح لا عن ابي الحسين ايضا كما توهم
فانه كان يلزم القول باستقلال العبد في افعاله نعم يلزمه ان يقول بعدم استقلال العبد
كما سيجيء ان شاء الله تعالى لكن اللزوم غير الالتزام وقوله في جواز اجتماع المؤثرين
على اثر واحد اي جواز اجتماع المؤثرين على اثر واحد اي جواز اجتماع المؤثرين على
ان يكون كل منهما جزء المؤثر من غير ان يكون مستقلا في التاثير وان كان الباري تعالى
قادرا على الاستقلال في ذلك وقوله وقال القاضي اي ابو بكر الباقلاني منا
وقوله بصفة اي كونه طاعة ومعصية له وهذا القول قريب من ظاهر مذهب الشيخ
وانما يمتاز احدهما عن الآخر بان الشيخ كان يقول ان قدرة العبد لا مدخل لها في تلك
الصفات الاعتبارية ايضا والحق انه لا فرق بين المذهبين على ما صورنا آنفا ما هو
مذهب الشيخ فتامل **قوله** قالت الحكماء وامام الحرمين ذكر في شرح المقاصد ان
هذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف
قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث
كلها قد حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العباد وبين ما لا يتعلق به انتهى
كلامه وقوله بقدرة خلقها الله في العبد في العبد ذكر في شرح المقاصد انه لا نزاع للمعتزلة
في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء فالشارح قد اشار

حصوله

العباده

[illegible] لا يجوز اجتماع المؤثرين

الى الفرق بين المذهبين فقال هناك بلا ايجاب بل باختيار وقال هنا على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف ولعل المص قد ذكر هناك قوله وحدها ولم يذكره هنا اشارة الى هذا
الفرق ثم ان الفرق بين مذهبي الحكماء وامام الحرمين هو ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى بطريق
الايجاب عند الحكماء وبطريق الاختيار عند امام الحرمين فالامام قد وافق المعتزلة
في خلق الله تعالى قدرة العبد بالاختيار ووافق الحكماء في ايجاد العبد فعله بطريق الايجاب
وقوله او قدرة العبد على الانفراد قد عرفت ان تاثير قدرة العبد للفعل انما هو بطريق
الاختيار دون الايجاب عند المعتزلة وبطريق الايجاب دون الاختيار عند الحكماء
فلذا اسند التاثير في الاول الى قدرة العبد على الانفراد وفي الثاني الى القدرتين معا وقوله
وقوله متعلقة للاخرى فلفظ متعلقة كانت على صيغة اسم المفعول في هذه المواضع وقوله
اي بدون ان تكون احديهما متعلقة للاخرى اي بدون اعتبار ان يكون احديهما متعلقة
للاخرى وان كانت في نفس الامر احديهما متعلقة للاخرى بخلاف ما ذكر في مذهب الحكماء
اذ قد اعتبر هناك ان يكون احديهما متعلقة للاخرى وقوله وصفته بقدرة الله تعالى
وذلك مثل كون الفعل حسنا بالنسبة الى الله تعالى وكونه طاعة او معصية بالنسبة الى العبد
قوله ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد هذا ممنوع قوله لامتناع اجتماع
قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد مسلم لكن لزومه لما قبله ممنوع لم لا يجوز ان يكون قدرته تعالى
غير مؤثرة عند تاثير قدرة العبد مع ان تاثير قدرة العبد هناك لا ينافي ما مر من شمول قدرته تعالى
بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل للممكنات كلها قوله لوجب ان يعلم تفاصيل آه لا يرد عليه
النقض بكسبية افعاله فان الكسب يكفيه العلم الاجمالي والقصد الضمني في الجملة بخلاف
الخلق والايجاد كما لا يخفى وقوله مما اتى به كلمة من هي الداخلة على المفضل عليه فقد استعمل افعل
التفضيل هنا مع اللام ومع من ولا محذور في ذلك وقوله والاختيار نقل عنه انه قال
الجر فيه ظاهر وجاز الرفع بالابتداء على ان يكون بتاويل القصد وخبر الوقوع سوقه
لاجل القصد انتهى كلامه فعلى تقديره يكون خبر الوقوع سوقه مشروطا بالعلم وقوله
فلان النائم آه هذا على راي من جوز صدور بعض الافعال الاختيارية من النائم بلا علم له اصلا

واما الاختيار الذي اعتبره المص كونه مشروطا بالعلم فهو بمعنى القصد لا بمعنى القصد لا بمعنى
القدرة على ما ذكره الشارح آنفا فيما نقل عنه وقوله ولا شعور له بها حتى لو سئل
عن تلك الاجزاء وعن تفاصيل حركاتها لا يقدر على الجواب اصلا بل يعلم بالعلم
الوجداني انه لا يقدر على العلم بها وبتفاصيل حركاتها قوله كما زعموا يعني
ان دعواهم مركبة من امرين على ما مر احدهما ان يكون الايجاد بطريق الاختيار لا بطريق
الاضطرار والثاني ان يكون بطريق الاستقلال وكلاهما باطلان كما ذكر وقوله
واورد عليه لا يذهب عليك ان ذلك الدليل وهذا النقض كلاهما
مبنيان على القول بوجوب المرجح والداعي في الافعال الاختيارية كما اشار اليه فيما بعد
بقوله واعلم ان هذا الاستدلال آه وقوله بل عن غيره اذ لو كان صادرا عنه فاما ان يكون
بالاختيار او بالاضطرار وايا ما كان فيلزم التسلسل البتة كما مر فانا ننقل الكلام
الى سبب هذا الاختيار الصادر عنه اذ هو امر متجدد لا بد له من سبب متجدد ونقل الى سبب
المتجدد وان كان من العبد ايضا ننقل الكلام الى سببه وهكذا فيلزم التسلسل جزما فلعل
تقييد قوله وليس صادرا عنه بقوله باختياره انما هو نظرا الى الظاهر المناسب للافعال الاختيارية
والا فلا حاجة الى ذلك التقييد في لزوم التسلسل كما ذكرنا وقوله تطرق اليه شائبة الايجاب
وذلك لان ارادته تعالى عندهم هو الداعي الازلي الذي هو علمه الازلي الذي هو علمه بالنفع
في الفعل وقد عرفت آنفا ان هذا النقض ايضا كان مبنيا على القول بوجوب المرجح والداعي
فاذا وجب الفعل بذلك الداعي الذي ليس باختياري تطرق اليه شائبة الايجاب
وقوله فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح آه اي فحينئذ لا يرد الالزام على المعتزلة القائلين
بعدم توقف الفعل الاختياري على المرجح والداعي قوله لا ارادة منه اي لا ارادة حاصلة
منه بطريق الاستقلال والا ننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل وكذا قوله ولا حصول الفعل
عقيبها منه اي ولا حصول الفعل منه بطريق الاستقلال كما زعموا وقوله فمرحبا بالوفاق
اي بالوفاق في عدم الاستقلال وان لم يحصل الوفاق باعتبار الايجاد في الجملة وقوله
عند حصول الارادة الجازمة وهي عندهم اما اعتقاد النفع او ميل يتبعه قوله المترتبة

على اسبابها اما ترتبا كليا كترتب الثواب على الطاعة او اكثريا كترتب العقاب
على المعصية وقوله قد يكون دواعي للعبد لا يخفى عليك ان هذا الكلام يؤيد ما ذكرناه في
صدر هذا المقصد من ان تعلق الارادة امر اعتباري يكون مستندا الى ارادة العبد فقط
وان التكليف يكون داعيا للعبد الى ذلك التعلق الذي لا وجود له في الخارج وانه لا ينافي
ان يكون الافعال الاختيارية للعباد مخلوقة لله تعالى قلنا اشكال هذا وقد يقال كان المناسب لمذهب الافعال
الشيخ ان يقال انما كلف العبد ليكون التكليف معدا او داعيا الى خلق القدرة والارادة
في العبد وفيه نظر قوله والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم فاذا فرضنا المعلوم مثلا
ان يكون العبد موجدا لافعاله بالاستقلال من غير ايجاب واضطرار اصلا لزم ان يكون
علمه تعالى مطابقا لذلك والا جاز انقلاب علمه جهلا تعالى عن ذلك قوله وما اراد عدمه لم يقع
اي لم يرد وجوده لم يقع بقرينة وقوع هذا الكلام في مقابلة قوله ما اراد الله وجوده كما
ويؤيد ما ذكرناه قول الشارح او لم يرد حيث لم يقل اورد عدمه وقوله ويرد عليه ايضا
النقض بالباري سبحانه وتعالى والحق ان هذا النقض غير وارد فان كون وقوع الشيء
وعدم وقوعه تابعا لارادته تعالى لا ينافي ان يكون الباري تعالى قادرا بل هو تحقيقه واما ينافي
ان يكون العبد قادرا كما ذكره وقوله بخلاف افعال غيره وهذا ايضا يكون مندفعا بالدليل
النقلي الوارد على المعتزلة على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وقوله الثالث الفعل عند
استواء الدواعي الظاهر ان مقصودنا من ايراد هذا الوجه الثالث هو الالزام على التاثير
بالدواعي في الافعال الاختيارية فلا يرد عليه النقض بالباري سبحانه وتعالى وقوله لا يخرج
عن المقدورية بل التحقيق ان هذا غير مقبول فانا ننقل الكلام الى ذلك الداعي فان كان حاصلا للعبد
او للباري تعالى بالقدرة والاختيار ايضا يلزم التسلسل وان لم يكن حاصلا بالقدرة والاختيار
فالفعل واجب عند وجوده وممتنع عند عدمه فلا يكون الفعل امرا مقدورا اختياريا اصلا
ولعل كلام الشارح مبني على القول بعدم توقف الفعل على الداعي كما هو الحق فمراده بالداعية
ههنا الداعية الغرضية دون الداعية الحقيقية وهي التي يتوقف عليها الفعل ويجب وجوده
عند وجودها لهم فكانه قال ان وجوب الفعل بمجموع القدرة وما فرضناه داعيا لا يخرجه

هن

عن المقدورية اذ لا يتوقف ذلك الفعل على هذا الذي فرضناه داعيا واما ذكرناه ههنا
لوروده في كلام اي في ذلك الوجه الثالث وقوله فليتامل ولعل وجه التامل هو ان العلاوة
يقال ان التكليف بما لا يطاق ممتنع عند المعتزلة ونحن بصدد الالزام عليهم لا شك
ان قوله مثلا ابو لهب لا يؤمن كان مما يمكن ان يعلم بحيث به فيلزم جواز التكليف
على ابي لهب بالجمع بين النقيضين هذا ويمكن للمعتزلة ان يزعموا ان التكليف على ابي لهب
بعد مجيء هذا الخبر عليه انما هو للتعجيز لا لان يفعل المامور به وعلى ان حكمته تعالى اقتضت
ان يعد ابو لهب في الدنيا من زمرة اهل جهنم فيكلف بما لا يطيقه اصلا كما يكلف اهل
جهنم بما لا يطيقون عليه اصلا للتعجيز لا للتحصيل ويؤيد هذا الذي ذكرناه قوله تعالى ختم الله على
قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة لكن المروي منهم خلاف ذلك على ما هو المشهور
قوله اي عملكم هذا ان جعل ما مصدرية كما هو المختار اذ لو جعلت هي موصولة كان الكلام
محتاجا الى تقدير الضمير العائد الى الموصول ثم ان المعنى المصدري ههنا اما ان يقدر بالاضافة
كما ذكره الشارح او يقدر باللام اي العمل الحاصل لكم وايا ما كان فهو للعموم كما علم في موضعه
واما انه لو جعل ما موصولة فاما ان يكون للعموم ايضا فيحصل المطلوب بلا شبهة واما ان يكون
اشارة الى ما ذكر في قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون فحينئذ يكون المعنى والله خلقكم وما تعبدونه ومعناه
ان المعبود منه انه تعالى خلق مادته وصورته معا فيكون الصورة وهي من افعال العباد بطريق
التولد مخلوقة لله تعالى فكذا ساير افعال العباد يكون مخلوقة لله تعالى كما ذكره المعتزلة لا نقول
بالفصل والمقصود هو الالزام عليهم قوله فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين
لا يخفى عليك انهما وان كانا قادرين على التاثير بالاستقلال لكن كونهما مستقلين بالتاثير
ههنا ممنوع وقوله تحكم محض معلوم بطلانه ممنوع ايضا لم لا يجوز ان يكون في احد الجانبين مرجح
مرجح لا يعرفه احد منا ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة وقوله حوادث لا تحدث لها
اورد عليه بانه يستلزم جواز استناد باب انسداد الصانع اجيب بان حدوث
المتولدات بانفسها كان مشروطا عنده باحداث الفاعل تلك الافعال المباشرة فلا يلزم
الانسداد وقوله كالقطع والذبح اي الانقطاع والانذباح في المقطوع والمذبوح

وقوله وحركة الجسم المزوض اى الجسم الذى التصق بكف القادرين المذكورين وانما كان حركة
هذا الجسم من القسم الاخير لان كل واحد من القادرين اذا اختارها كان القادر الآخر مانعا من
وقوع تلك الحركة على وفق اختيار القادر الاول كما لا يخفى قوله عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد
اى وان فرضنا ان الفعل المباشر يكون مخلوقا للعبد فى صورة التوليد وقوله فكيف يكون
على حسب قصده ودواعيه اى فلا يلزم ان يكون دائما على حسب قصده ودواعيه
مع ان كل ما هو مخلوق له بطريق الاختيار لا بد ان يكون على قصده ودواعيه المقصود منهما
هو ايراد المنع مع السند فانا لا نسلم ان الفعل لا بد ان يكون على قصده ودواعيه المقصود
منهما هو ايراد ما يكفى للمانع وقوله ما تجد ذلك اى لا يجد كون الافعال المباشرة على حسب
قصده ودواعيه وقوله والمتولد يحتاج الى السبب اى الى السبب المولد الذى
هو الفعل المباشر يعنى انه لم لا يجوز ان يكون احتياج المتولد الى هذا السبب مانعا عن
ان يكون مخلوقا للعبد لا بد لنفى ذلك من دليل فانا من وراء المنع وقد يظن ان مرجع جواب
الآمدى هنا الى التعليل والاستدلال فيورد عليه المنع او النقض وكن مما انت على ذكر مما اوردناه
لك الله الهادى وقوله فلا يصح دعوى الفرق وتاييده بذلك مما تشاهد الى ان ما ذكره المص
من قوله لم لا يكفى اجراء العادة الخ جاز ان يكون جوابا عن الشبهتين المذكورتين اولا قوله
بالقدرة الحادثة ولعل تقييدها بالحادثة تنبيه على حصول النزاع بينهم فى ثبوت الفعل المتولد
لله والا فالدليل المذكور هنا يكون جاريا فى المتولد من السبب المقدور بالقدرة القديمة وقوله
ويحتمل الكلام وجه آخر والفرق بين الوجهين سوى ان الخبر يكون فى الوجه الاول موقوفا مشروطا
بشرط عدم السبب وفى الوجه الثانى قوله عين ما وقع بالتوليد وقوله والموافق لذكر لفظ
العين والقرينة على ذلك هى قوله لا فى غيره فان هذا الغير يكون متصلا اصليا مناسبا
للتركيب فى الوجه الثانى دون الوجه الاول كما لا يخفى وقوله بل مقدورا مباشرا له قيل انه مخالف
لما ذكروا فى النوع الاول حيث قالوا المتولد من السبب المقدور يمتنع ان يكون مباشرا
ولعل مرادهم من ذلك سوى ان المتولد يمتنع ان يكون مباشرا بطريق الابتداء واما يمكن بطريق الاعادة
فالعلم النظرى يمتنع ان يكون مباشرا عند ابتدائه ولا يمتنع ان يكون مباشرا عند اعادته وقوله لكانت

مخلوقا و
المزوفة ضرورية ومع كونها ضرورية سوى ان لا يكون حصولها مقدورا له بالعادة
كما عرفت فى صدر الكتاب وقوله من انه مبنى يعنى ان لزوم امتناع التكليف مبنى
على ان التكليف لا يجوز ان يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه وقوله
فان قيل له النظام انه وجه ثالث هو ايضا لبيان قولهم ولا يتولد من تذكر النظر
اى لا نزاع فى عروض الشبهة عند تذكر النظر وقوعه فى بعض الصور فلو كان التذكر مولدا
يلزم من منع الشبهة التوليد فى تلك الصورة وقد فعل العبد لفعل الله تعالى وذلك باطل وقوله
وقال تعالى هو يحيى ويميت لا ربى الذى يحيى ويميت لا يذهب عليك ان هذا الجواب
مبنى على ما هو المشهور بين اهل المعانى من ان التقديم يفيد الحصر وقوله فلا حاجة الى توسيط
الوهم اى لا حاجة الى توسيط الوهم فى السببية بل هو ايضا مترتب على ذلك الاعتماد
كاه م
بذنابة العقرب هى بفتح الذال المعجمة وبكسرها ايضا وبتقديم النون على الباء المنقوطة
بنقطة تحتانية والمراد بها ههنا هى ابرة العقرب وقوله اقل ما يحصل برأس الابرة بكثيره
قد يمنع هذا بناء على انه لم لا يجوز ان يكون لسعة العقرب مستلزمة لتفتيق ذلك العضو
ويكون تفتيقه مستتبعا للتفرق الانتصال وانت خبير بان ذلك المنع يكون متوجها الى ما هو
معلوم بالحس وقوله فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى له الاولى ان يقال هكذا فمن لم يجوز ان
يكون فعله تعالى متولدا حكم بانه يمكن احداث الالم بلا وهى من الله ومن جوز التوليد فى فعله تعالى
حكم بانه لا يمكن احداث الالم بلا وهى من الله تعالى لما علم فى النوع الاول ان المتولد من السبب
المقدور يمتنع ان يقع مباشرا فعلى هذا لا يرد قوله وح يكون جزئيا من جزئيات النوع
الاول فلا حاجة الى افراده بالذكر فتامل قوله صرح بها القرآن اى صرح باكثرها القرآن
وان صرح ببعضها الحديث ايضا على ما سيجى فى قصة البشر ان شاء الله تعالى وقوله
المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية ههنا صفتان كاشفتان للطف ثم ان اللطف عندهم
لا يخرج العبد عن اختياره ولا يوصله الى حد الالجاء والاضطرار وقوله قال امام الحرمين التوفيق
لهذه الرواية مخالفة لما اورده المص فى صدر المقصد الاول وموافقة لما نقله هناك عن شرح
المقاصد فتذكره وقوله حملوا الهداية على معنى الحقيقى قيل هذا ايضا مخالف لما ذكره فى حاشية المطالع

من ان الهداية حقيقة في الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واحتج عليه بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى اجيب بان المجاز ههنا هو المعنى الحقيقي الشرعي والمجاز فيما ذكره صاحب حاشية
المطالع هو المعنى الحقيقي اللغوي العرفي والحق ان المجاز ههنا ايضا هو المعنى الحقيقي اللغوي العرفي
ولم يصرح في حاشية المطالع ان الهداية حقيقة في الدلالة المذكورة بل حمل العبارة
على ذكر المعنى المناسب للمقام واين بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية وقوله اولوهما والمعتزلة
ولعل المعتزلة كانوا يقصدون التاويل حيث قالوا الهداية في الاصل الدلالة
الموصلة الى المطلوب فاذا حملت على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب كان ذلك تاويلا
ويحتمل ان يكون المراد ان المعتزلة كانوا يفعلون التاويل في نفس الامر وان لم يعلموا انه فعلوا
تاويل واخراج عن الظاهر في نفس الامر قوله تعالى واذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون المشهور ان قوله تعالى ولا يستقدمون معطوف على مجموع الشرط والجزاء
لا على الجزاء وحده اذ لا يتصور الاستقدام عند مجيء اجلهم فلا وجه لتقييده بالشرط
وربما يلتزم عطفه على الجزاء وحده فيجعل مجموع المعطوف والمعطوف عليه كناية عن معنى انهم
لا يستطيعون تغيير الاجل وانت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء وحده بدون ذكر
المعطوف هناك اصلا وقوله لمات وان لم يقتله هذا ممنوع فان كونه ميتا باجله
لا يقتضي انه لو لم يقتل لمات في ذلك الوقت بل هو لو لم يقتل لاحتمل ان يموت في ذلك
الوقت وان يموت بعده من غير تعيين الوقت فلا يلزم من ذلك تعدد الاجل نعم يلزم
عدم تعين الاجل لكن ذلك لا ينافي تعيين الاجل في القتل الواقع فرضا وقوله فلما
ذا كان احدهما باجله مع انه لو كان باجله لمات وان لم يقتله فالقاتل لم يجلب بفعله
امرا لا مباشرة ولا توليدا على ما ذكره وقوله واما نسبته حتى احتيج اليه مع هذا مخالف لما ذكر
من قوله منسوبا الى القاتل ولعل نسبته ههنا الى القاتل يكون بالنظر الى ان القاتل اوجد بعض اسبابه
مباشرة ونسبته ههنا الى الله تعالى يكون بالنظر الى نفس الموت فلا اشكال وقوله وحكم العادة
ممنوع اي حكم العادة باستناعه ممنوع اذ لا يلزم من وقوعه خرق العادة اصلا سواء كان
من فعل الله او من فعل العبد ان مثله يقع في الوباء والزلزلة حتى خرب بعض البلاد

من الزلزلة بحيث لم يبق هناك من الاحياء الا اقل قليل وقوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها فان قيل فما حال الحيوان الذي اماته الله تعالى من جوعه من غير ان يرزقه
اصلا او بعدما رزقه او اقتلنا لعله تعالى ترك ما عليه من رزق ذلك الحيوان قضية للحكمة
اذ لا وجوب عليه تعالى كما زعمت المعتزلة وقوله الخامس في الاسعار حاصل
النزاع بيننا وبينهم هو انهم يقولون بناء على اصلهم الفاسد ان السعر من افعال العباد
مباشرة او من افعاله تعالى بطريق التوليد وانا نقول انه من فعل الله تعالى ابتداء فهذا البحث
مثل الامور الاربعة السابقة كان من الابحاث الكلامية وليس راجعا الى مجرد اللغة كما توهم
قوله وان كان حراما فبفعله اي يريد الله تعالى والظاهر انه لا يجب عليه ذلك لانه ليس
قربة من عباده تعالى بهذا الكلام واعترض عليه بان الظاهر انه لا يجب على خلاف رضائه
ايضا لانه ليس قربة من عباده تعالى مع ان اهل السنة كانوا يقولون ان اكثر ما يقع من العباد
على خلاف رضائه تعالى وانت خبير بان عدم صبحه تعالى وخلاف رضائه كلاهما واحد في المآل لان
معنى الرضا هو ترك الاعتراض وخلاف هو الاعتراض وهذا هو معنى عدم الصبر فافهم وخالق
وقوله وخالق الشيء بلا اكراه اي خالق الشيء بالقدرة والاختيار بقرينة قوله
لما كما اشار اليه الشارح رح بقوله الى قدرته تعالى ابتداء وقوله ولا بد منها اي من الصفة المرجحة
وفيه انه لا يقتضي ان يكون الصفة المرجحة في افعال العباد سوى ارادته تعالى لم لا يجوز ان يكون
هي قدرة العبد وارادته واما قوله قد ثبت ان جميع الممكنات مقدور لله تعالى فلا ينافي
ان يكون بعض الممكنات مقدورا للعبد ايضا وقوله فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه
لا يؤمن لكن لعل المعتزلة يقولون انه تعالى علم من الكافر انه لا يؤمن مع كون الايمان مراد
الله تعالى فكان عدم ارادته تعالى محالا لامتناع ان ينقلب علمه تعالى جهلا فوجب ارادته تعالى
ايمان الكافر وهذا مطلوبهم قوله وايضا لو اراده هذا معطوف على قوله بالفرض ذلك
وكذا قوله ولانه لا يتصور منه ذلك وقوله وفيه بحث اي وفي قوله ولانه لا يتصور منه ذلك
بحث وليس المقصود ايراد هذا البحث على اصل الدليل كما توهم اذ يمكن للمستدل ايضا ان يقول
العالم باستحالة الشيء وان امتنع ان يريده لكن العالم بوجوب الشيء لا يمتنع ان يريد وقوعه

تم ويمكن ان يدفع بان الشارح صرح ان الكراهة تقتضي عدم الرضا وخلاف رضاه تعالى

بل ربما يحتج به ايضا واما اورد قوله ربما مع ايراد كلمة بل اشارة الى انه وان كان دليلا
ظنيا لكنه قريب من الدليل القطعي وقوله واعلاء شأنه يعني غاية التعظيم لله تعالى وظاهر ان
غاية التعظيم لله تعالى انما يحصل بان يقال كل ما شاء الله تعالى في العالم كان وكل ما لم يشأ فيه لم يكن
لا بان يقال مثلا كل ما شاء الله من غير افعال العباد كان وكل ما لم يشأ من غيرها لم يكن
وذلك ظاهر للعاقل المنصف وقوله لانه ينعكس بعكس النقيض قد عرفت ان عكس النقيض
على طريق المتقدمين ايضا كان مقبولا عند المحققين اذا اعتبرت القضية هناك
سالبة الطرفين دون معدولة الطرفين **قوله** لو كان المراد من الامر منحصرا في ايقاع
المامور به يعني ان هذا الانحصار ممنوع فقوله توضيحه اي توضيح هذا المنع وجوه ثلثة
فيكون هذه الوجوه سندا لهذا المنع فالكلام على كل منها بايراد المنع او بذكر الاحتمال
الذي يكون كلاما على السند الاخص فلا يلتفت اليه وقوله فان قيل الموجود ههنا
لان الظاهر انه كلام من طرف المعلل اي المعتزلة يعني ان ما ذكرتم سندا للمنع لا يصلح ان يكون
سندا له بل لا يصح منه اصلا فان العاقل لا يامر بما يؤدي حصوله الى هلاكه كان الهلاك العاقل
لا يامر بخلاف ما يريد منه على ما قالوا فاذكر بقوله اجيب بانه لا اشارة الى انه احتمال على
يكفي للمانع فافهم وقوله يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة قيل
هذا دليل لفظي لا يفيد اليقين والظاهر ان ما ذكره الآمدي ههنا يكون سندا للمنع المذكور
او يكون معارضة في المقدمة القائلة بان موافقة الارادة هو الطاعة واياما كان فهذا
القدر المذكور كان كافيا له اذ ليس غرضه ايراد البرهان بل كان غرضه مجرد المجادلة
كيلا يتم تعليل الخصم ههنا وقوله وهو يعني ان للكفر نسبة لان الحاصل ان الكفر نظرا
الى ذاته ليس امرا قبيحا ولا حسنا عندنا فلا يتعلق به من حيث هو هو انكار ولا رضاء بل
الانكار او الرضاء انما يتعلق به باعتبار امر خارج عنه فاذا نسب الكفر الى ارادة الله تعالى باعتبار
خلقه اياه كان بهذا الاعتبار مرضيا وكان الرضاء في الحقيقة متعلقا بقضائه تعالى واذا
نسب الكفر الى العبد باعتبار كونه محلا له كان بهذا الاعتبار منكرا وكان الانكار في الحقيقة
متعلقا بكون العبد محلا للكفر باختياره **قوله** الرضاء بترك الاعتراض لان الظاهر انه سند للمنع

وكذا

ويحتمل ان يكون معارضة في المقدمة ثم ان الاعتراض قد يكون بالقلب وقد يكون
باللسان وقد يكون بساير الافعال فلا يكون الرضاء بترك الاعتراض بجميع هذه الامور
لا بمجرد ترك الاعتراض ببعضها فقط كما توهم وقوله السابقة اتما امرنا لشيء الآية قد عرفت
في بحث الكلام ان نظم الآية في سورة هكذا انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
وفي سورة اخرى هكذا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له الآية وقوله بان المعنى اذا
اردنا تكوينه اي اذا اردنا تكوينه ارادة جازمة فتختص بافعاله تعالى دون افعال
العباد اذ لا يتعلق بها ارادته تعالى الجازمة وانما يتعلق بها ارادته التفويضية فقط
كما زعموا **قوله** الموجود اما خير محض لا شر فيه لان الخير ما يليق بالشيء والشر ما لا يليق به
ولا ينبغي ان يقع واما كون مرجع الخير بالذات هو الوجود ومرجع الشر بالذات ان يقع
هو العدم فلا يجب علينا ان نتعرض لذلك ههنا وقوله كالعقول والافلاك فان كل
ما حصل لكل منها فهو لائق بحقه كما في هذا العالم فان قيل الجهل البسيط والجهل
المركب اكثر من العلم في القوة العاقلة الانسانية وكذا ساير الشرور والقبائح المتعلقة
بالقوى الانسانية الشهوية او الغضبية اكثر من الخيرات الحاصلة هناك قلت لعل
العلم الواحد كالتصديق بوجود الباري تعالى مثلا يكون اقوى وارجح من ساير الشرور
اذ لا عبرة بكثرة العدد وانما العبرة بالقوة والرجحان فلا اشكال عليهم وقوله
لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اي لماذا لم يجرد هذا العالم عن وقوع ما لا يليق
بالاشياء الداخلة فيه وعن وقوع ما لا ينبغي ان يقع فيه وقوله داخلا في
القضاء بل داخلا في القدر ايضا الا انه اكتفى بذكر القضاء لانه كان يستتبع القدر
كما هو المشهور فذكر يغني عن ذكره وقوله ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة لان القضاء
في اللغة يجيء بمعنى الحكم على ما صرح به في الصحاح ولعل المراد بارادته تعالى الازلية هو قصده
الازلي الذي كان من قبيل احكامه تعالى وقوله وقدره اي ايجاده اياه قال الله انا كل شيء
خلقناه بقدر اي اوجدنا كل شيء بايجاد يستتبع حسن ذلك الشيء او قبحه وزمانه ومكانه ونفعه
وضره الى غير ذلك فلا يلزم هناك تقييد الشيء بنفسه كما يتوهم بادى الرأي ان الخلق هو الايجاد

وفسر الشارح في خطبة
الكتاب بالحكم ع

والقدرة ايضا هو الايجاد فتدبر وقوله واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى
كما في بعض كتبهم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع وفي بعضها ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في
في الكتاب المبين واللوح المحفوظ اي في العقل العاشر مثلا اذ لعل المراد انهم
كانوا يقولون ان علمه تعالى علم حضوري فالباري تعالى كان يعلم جميع الاشياء بالصور
الموجودة في العقول والنفوس المجردة وكان يعلم تلك الصور ايضا بانفسها فهي علمه تعالى
وهي المسماة عندهم بالعناية الازلية واما علمه بذاته فهو وان كان امرا واقعا في
نفس الامر لكنه لم يكن عندهم من قبيل العناية الازلية المتعلقة بنظام العالم وقوله والمعتزلة
ينكرون القضاء الخ لانهم كانوا ينكرون ارادته تعالى الجازمة في افعال العباد على ما مر قوله
وقد يدرك بالنظر حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقال في شرح المقاصد او
او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار فما ذكر المصنف ههنا مذهب اليه
غير الجبائي وما ذكر في شرح المقاصد ههنا مذهب نفس الجبائي وقوله لا نص فيها
تقتضيها فيه اشارة الى الرد على المصنف في نقل مذهب الاوائل منهم وقوله احتراز عن فعل
العاجز والمجبور اي عن فعل المعين الحاصل له من غير قدرة واختيار فانه خارج
عن قوله ما ليس للمتمكن منه الخ اذ معناه ما ليس للمتمكن فيه مع انه لا يبعد ان يقال قوله
والاظهران يقال الخ وانما قال والاظهر لان الاظهر ههنا سوابه اذ النقض باجزاء الدليل
المذكور في صورة الشرعيين فلا حاجة الى ذكر قضية التكليف بما لا يطاق
نعم يمكن ايراد النقض بالتكليف بما لا يطاق لكن ذلك النقض يكون بطريق آخر وهو الزام
الدليل المذكور انفا وهو لزوم التكليف بما لا يطاق في الشرعيين ايضا لكن في هذا النقض
نوع تطويل فتدبر وقوله او في حكمه ولعله اراد بما في حكم النقض هو السؤال الاول
فانه قيل نصب الدليل في مقابلة العرض يدل اجمالا على فساد الدليل فيكون باطلا
او اراد ان قوله ايضا فانه لما كان صالحا للمعارضة بالمثل فيكون في حكم النقض الاجمالي
في كونه دليلا مثل ما اورد المعلل الاول وقوله هو ارادته وقدرته الظاهر ان المراد

بارادته تعالى هو علمه الازلي بما في الفعل من المصلحة وهم كانوا يسمونها الارادة الداعية
الى الفعل وليس المراد بالارادة ههنا الصفة المخصصة كما توهم فاعترض على سند المنع
وذلك لان الكلام ههنا مبني على قاعدة المتقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح
اتفاقي لا اختياري وقوله المتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص اي المتعلقان
بوجود الفعل في وقت مخصوص سواء كان التعلق في ذلك الوقت كما ان وجود
الفعل فيه ايضا او كان التعلق ازليا على خلاف وجود الفعل في ذلك الوقت
والاول كتعلق القدرة والثاني كتعلق الارادة الداعية التي هي العلم بالمصلحة عندهم
وقوله الى ما فيه من شائبة الايجاب اي اذا اعتبر معها الارادة الداعية
مع القدرة كما هو المفروض وقوله اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث اي المحوج
الى المؤثر الخارجي عندنا هو الحدوث دون مجرد الامكان وهذا القدر يكفي ان
يكون سندا للمنع قوله اي الكذب قد يحسن الخ اي الكذب قد يكون بحيث يوجب
استحقاق المدح والثواب اذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم الخ فان قيل لم لا يجوز
ان يكون هذا الكذب النافع مخالفا بالنوع لكذب الغير النافع ويكون الحسن الاول وقبح
الثاني لذاته قلنا قد يكون كلام واحد نافعا في وقت وغير نافع في وقت آخر كما اذا
جاء اعداء النبي عم فاخبرهم بانه عم ليس في الدار ثم جاء اولياؤه عم فاخبرهم بانه عم
ليس في الدار وكذا الكلام في الصدق النافع والصدق الضار فتأمل وقوله
بلا قصد الى الاخبار يعني ان الكذب ليس مجرد قول القائل ليس النبي في الدار مثلا بل الكذب
هو هذا القول مع قصد الاخبار بما لا يطابق الواقع فلم لا يجوز ان يكون العصمة حاصلة بدون
القصد المذكور فلم يوجد الكذب فلا اشكال علينا الخ وقوله ولو جوز حمل كلامه الخ
هذا الكلام لا حاجة اليه اذ يكفي في الجواب ما ذكره قبله ثم انه يتوجه عليه ان يقال ان اريد بقوله
لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار انه لم يحصل الجزم به ولو مع انضمام القرائن
الخارجية فالملازمة ممنوعة وان اريد انه لم يحصل الجزم بدون انضمام القرائن الخارجية
فالملازمة ممنوعة فبطلان اللازم ممنوع فتأمل قوله فيلزم ان يكون هذا الترك

حسناً وقبيحاً معاً توجيه آخر لكلام المص بل قول الشارح فيلزم ان يكون هذا الترك حسناً
وقبيحاً معاً وذلك مثل ان يقال فيلزم ان يكون هذا الترك قبيحاً فلا يكون حسناً واذا
لم يكن هذا الترك حسناً لم يكن الكذب قبيحاً لذاته بناءً على ان انتفاء اللازم اعني
حسن هذا الترك يستلزم انتفاء الملزوم اعني قبح الكذب لذاته فالحاصل ان الكذب
في الغد اما حسن او قبيح لذاته واياما كان فلا يكون قبيحاً لذاته وهو المطلوب فظهر ان
مرجع هذا التوجيه الى اثبات المط باعتبار الشقين معاً وان مرجع توجيه الشارح
الى اثبات المط بتعيين الشق الاول بعد بطلان الشق الثاني وقوله فيكون مثلاً واما قال
مثلاً لان ما ذكره من قوله لا الحسن لذاته قد يستلزم القبح كان اعم من الكلام وغيره
وقوله من حيث استلزامه للقبح الذي هو الكذب فيما قاله من قبيح هذا التوجيه بالاية تعطيه
المص لكنه ليس سبباً لقبح ذلك القبح فان قوله لاكذبن غداً كلام قبيح في نفسه عندهم بناءً على ان المتكلم
اسند الفعل القبيح الى نفسه فكلامه الصادق في الغد انما هو منشأ لهذا القبح لا مثبت له ويؤيده
ما ذكرناه ان قوله لاكذبن غداً كان بحيث يترتب عليه الذم والعقاب سواء جاء الغد ام لم يجئ
وسواء تكلم فيه او لم يتكلم فقول المص لانا نقول ان مستلزم المستلزم القبيح قبيح الى قوله وانه غير ممتنع
يكون جواباً من طرف غير الجبائي وقوله او يلتزم قبحه يكون جواباً من طرف نفس الجبائي فلذا
ضعف هذا المسلك واما لكسل اما القبح ولا ترك هو القبح قبيحاً بهذا الاعتبار عند الجبائي
كما توهم بل يكون تركه حسناً كما كان ترك الكلام الكاذب حسناً عندهم مطلقاً وقوله قد يكون قبحه
مشروطاً بعدم كون زيد في الدار هو الظاهر على ما ذهب اليه الجبائي واما على ما ذهب اليه غيره
فالمراد يكون قبحه مشروطاً سواء يكون نفس الكذب او صفة اللازمة مشروطاً بعدم كون زيد
في الدار وقد على هذا ما يأتي بعده من نظايره وقوله هو من صفاته النفسية قبل هذا
اشارة الى جواب من يقول بقبح الاشياء لذواتها وقوله فلا يستدعي صفة له اشارة
الى جواب من يقول بقبح الاشياء لصفاتها يعني ان القبح من صفاته النفسية الاعتبارية فلا يمتنع
وقوعه صفة لغير الموجود فيجوز وقوعه صفة للمجموع الذي هو غير موجود واذا كان القبح من
صفاته النفسية فهو لا يستدعي صفة يكون هو معللاً بها كما هو مذهب بعضهم كما ذكر آنفاً

بالمجموع
من قوله وان قام بالمجموع فلا وجود له كان شاملاً للمذهبين معاً اي ان قام قبحه با
مع انه لا وجود له فلا يتصور اتصافه بالقبح ولا بصفة اخرى يكون القبح معللاً بها
لان كلاً من الصفتين ثبوتية وهذا التوجيه صحيح في نفسه ح يكون كلام المص اشمل من كلام
الآمدي لكنه خلاف الظاهر عبارة المص كما لا يخفى وقوله وقد يقال يعني ان هذا التقرير
اولى من التقرير الاول لانه يتناول القولين معاً بخلاف الاول اذ هو لا يتناول الا قول
من قال بان قبح الاشياء لذواتها وقوله فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية
اي الصفات الثابتة في الخارج فان الحال عندهم امر ثابت في الخارج وقد يكون ثابتاً
لما هو معدوم ممكن كما زعموا قوله والتثليث الاجماع في قبحه ممنوع اذ النصارى
لا يقولون بقبح التثليث وقوله وعصمة الانبياء وسيجيء ان جماعة من الناس لا يقولون بوجوب
ابداء الانبياء عم فانهم كانوا ينكرون النبوة مطلقاً وقوله الا لم يمتنع منه الكذب
اي لم يمتنع منه الكذب وقوله كاذباً اي غير دال على صدقه عم سواء كان ذلك التصديق بالقول
او بالفعل وقوله واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال اي بحكم على خصوصيات
تلك الافعال باعتبار اندراجها في هذا الحكم الاجمالي وان لم يحكم عليها بدون اعتبار هذا
الحكم الاجمالي وقوله الا ان يراد توقف العقل عن الحكم فح يندرج فيما بعده من قوله وتميز
تارة بعدم العلم قوله قد اجمعت على ان الله تع لا يفعل القبيح اي اجمعت على ان الله تع
لا يتصف منه قبح ما في ان يفعل فعلاً ما وان كان نفس بعض مفعولاته قبيحاً عندنا وذلك مثل الكفر
وساير المعاصي فانها مخلوقة لله تع عندنا ولا قبح في ان يفعلها الباري تع وانما القبح في نفسها
باعتبار استنادها الى العباد وقوله فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه كما قالوا لو لم يترك
القبيح او ترك الواجب يلزم ان يكون مذموماً عند العقلاء تعالى عن ذلك ونحن نمنع الملازمة
على ما فصلناه ههنا قوله والعقاب حقه اشارة الى ايراد المعارضة وقوله وترك العقاب لا يلزم
له اشارة الى ايراد المنع مع السند وقوله والثالث لا يثاب لان الثواب عندهم ممنوع
مقارنة للتعظيم وقوله فبهت الجبائي قيل لو قال الجبائي يقول الرب ان الواجب
علي هو اعطاء القدرة والعقل وارسال الرسول كان موسالماً عن الزام الاشعري والله خبير

بان المشهور ان المعتزلة كانوا متفقين في انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين
وان كانوا اختلفوا في وجوب الاصلح في الدنيا عليه تعالى وظاهر ان الاصلح في الدين ان
يموت الكافر صغيراً لئلا يذنب فلا يدخل النار قوله لا عافية ولعلهم كانوا يقولون
يندرج فيما يوازي فوقه ما روي ان الله تعالى يحمل سيئات المظلوم على الظالم وانه تعالى
ياخذ للجماء من القرناء وهذا بناء على ان التعويض من الله تعالى كان متناولاً للمكلفين وساير
الحيوان ايضاً قوله فيستحق بهذا الالم عوضاً آخر ويتسلسل قد يمنع لزوم التسلسل بناء على ان العوض
الآخر الذي هو عوض الم الانقطاع يجوز ان يكون في الآخرة فلا يلزم التسلسل قوله
وهذا اصل الاختلاف والاولى الانسب ان يقدم هذا على ذاك لكنه عكس الترتيب بناء على
ان الاولى هو ايراد الدليل بعد تحرير الدعوى كما هو المشهور قوله او يكون ذلك مع امكان
الابتداء به لا نزاع في وقوع الآلام في العباد فهذه الآلام الحاصلة لمجرد التعويض
مع امكان الابتداء على طريق التفضل كانت مخالفة للحكمة عندهم فيقال تلك الآلام
لا تكون الا للتعويض مع اشتراط اعتبار الغير بها وكونها الطافاً في زجرها وعن
غوايته كما ذكره الآمدي اولاً او يقال تلك الآلام كانت لمحض الاعتبار من غير تعويض كما
العباد الغير او يقال ان الله تعالى يعلم ان العوض لا ينفعه الا بجهة التعويض قوله فحمل
بعضهم الايلام لمجرد التعويض الى آخره هذا نشر على عكس ترتيب اللف الذي ذكره المص قوله
فعليك بالتامل فيه اشارة الى انه يجوز التطبيق بين الكلامين وانت قد عرفت بما ذكرنا
آنفا انه لا مخالفة بينهما الا ان الآمدي لم يذكر الطائفة الثانية من المانعين وهي التي قد ذكرها
الشارح بقوله واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض لشيء آخر وهو ان يكون الايلام
لطفاً زاجراً له ولغيره قوله اذ ما علم ان يمتنع الفعل لا يعلم ان ايمان الكافر مثلاً ممتنع
غير مقدور له اما انه ممتنع فلانه قد تعلق علمه تعالى وارادته على خلاف ايمان الكافر واما انه غير
مقدور له فلان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله فظهر ان تكليفه بالايمان يكون تكليفاً
بما لا يطاق لكن هذا التكليف واقع اجماعاً اذ الايمان كان من جنس مقدور العبد وهذا
القدر يكفي في ان يكون الكافر مكلفاً بالايمان قوله وكونه ماموراً بالجمع بين المتناقضين

قيل لو قال وكونه ماموراً بما علم الله تعالى خلافه وبما اخبر خلافه بدون ذكر قوله بالجمع بين
المتناقضين لم يرد قوله ولقائل ان يقول كذا لان تكليف ابي لهب بهذا الوجه يصح
وقوعه اجماعاً لانه ح كان مندرجاً في المرتبة الاولى التي هي غير محل النزاع وانت خبير
بان هذا التوجيه الذي ذكره هذا القائل يكون جارياً في ايمان كل كافر وطاعة كل فاسق
فالمناسب تخصيص ايمان ابي لهب بالذكر هو ما ذكره الشارح وقوله يشعر بانهم لا
يجوزونه بل يقولون بوقوعه ايضاً فان ابا لهب كان مكلفاً بالجمع بين النقيضين في
زعمهم وانما قال يشعر اشارة الى ان من قال منهم بتصور الممتنع كان يقول ايضاً بان
طلبه يتوقف على تصوره واقعاً فح لا مخالفة بيننا قوله وقالت الفقهاء لا يجب ذلك
اي لا يجب ذلك عقلاً كما ذهب اليه المعتزلة بناء على الحسن والقبح العقليين ولكن يجب ذلك
تفضلاً واحساناً لتوقف افعال الباري تعالى على مصالح العباد وانها تابعة لها عندهم
واما عندنا فوقوع افعاله تعالى لا يتوقف على غرض ومصلحة اصلاً ثم يترتب عليها حكم
ومصالح من غير ان يكون هناك توقف بوجه من الوجوه كما زعمه المعتزلة او الحكماء
قوله تحصيل مصلحة او دفع مفسدة اي سواء كان ذلك بطريق الوجوب العقلي
او بطريق التفضل والاحسان قوله ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى اي ان كان
نفع غيره اولى بالنسبة اليه تعالى بحيث لو لم يحصل ذلك النفع يلزم النقص في ذاته او صفة
من صفاته جاء الالزام بلا شبهة وان لم يكن اولى بالنسبة اليه على الوجه الذي
ذكرناه لم يكن غرضاً موقوفاً عليه في حصول افعاله تعالى كما زعموا قوله كيف يدعي وجوب
تعليل افعاله تعالى اي وجوب تعليلها عقلاً او تفضلاً على المذهبين قوله ولا نفع لهم فيه
والظاهر انهم لا يزعمون الغرض من جميع افعاله تعالى هو نفع العباد بل كانوا يزعمون
ان الغرض من تكليفهم في الدنيا هو حصول النفع لهم لكن الكفار لما لم يطيعوا في الدنيا عذبهم الله
في الآخرة انتقاماً عليهم فكان الغرض من خلودهم هو ارادة الانتقام عليهم وقد يقال الغرض
من خلود الكفار هو فرح المؤمنين في الآخرة لان الكفار اعداء المؤمنين فاذا رأوا
ان اعداءهم يعذبون حصل لهم الفرح وهذا نفع لهم فتامل قوله فاعل لجميع الاشياء

سواء كانت هذه الاشياء موجودة فی انفسها او لم یکن موجودة ولکن کانت اوصافا ثابتة
لغیرها کالفوقیة والتحتیة والتقدم والتأخر کالعمی ونحو ذلک قدمر ان المخصص للجمیع ابتداء هو
ارادة الله تعالی فلذا قال کما بیناه فیما سلف وقوله وایضا اذا علّلت افعاله الخ الظاهر انه
وجه ثالث لکنه علی تقدیر تمامه یدل علی رفع الایجاب الکلی بخلاف الوجهین الاولین فانهما
یدلان علی السلب الکلی فلذا افرده عنهما فی العنوان فقال وجهان ولم یقل وجوه وقوله
والا تسلسلت الاغراض الی غیر النهایة علی وجه یکون اللاحق من افعاله غرضا للسابق
منها کما فی اکل الجنة الی غیر النهایة وانت خبیر بان الخصم لا یقول بتسلسل الاغراض
الی غیر النهایة والمقصود ههنا هو الالزام علیه بل الجواب هو ما ذکره الشارح بقوله
وقد یقال لا یجب فی الغرض کونه مغایرا بالذات بل یکفیه التغایر الاعتباری فیقال
مثلا کان الغرض من التکلیف هو حصول الثواب فی نفسه وکان الغرض من حصول
الثواب فی نفسه هو حصوله من حیث انه مقصود ومتصور قبل وجوده وقوله وما ورد
من الظواهر الدالة الخ قال فی شرح المقاصد والحق ان تعلیل بعض الافعال بالحکم والمصالح
ظاهر کالحدود والکفارات وتحریم المسکرات والنصوص ایضا شاهدة بذلک کقوله تعالی
وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون واما تعمیم ذلک بان لا یخلو فعل من افعاله عن غرض
فمحل بحث انتهی کلامه ولا یخفی ان تعلیل تلک الافعال بتلک المصالح لا یدل علی توقفها علیها
کما زعمه الخصم نعم ربما یتصور هناک توقف عقلا کما فی قوله تعالی وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون
لکن التوقف فیه کان من طرف عبادتهم لا من طرف حصول خلقه تعالی الذی وقع ههنا
معللا بعبادتهم فرضا وقوله وامر ابلیس بتقبیل اناملها الا تسمع قصة آدم علیه السلام
من انه تعالی امر الملائکة بان یسجدوا لآدم علیه السلام فی حال کونه علیه السلام بین الماء
والطین من غیر ان یکون له استحقاق سابق اصلا **قوله** بل النزاع انما هو فی مدلول الاسم
ای ما یدل علیه الاسم بحسب الوضع اعم من ان یکون دلالته علیه مطابقة او تضمنا علی ما یظهر من
تفصیل کلامهم وقوله وقد یکون غیره ای وقد یکون المدلول المطابقی غیره باعتبار کون المعنی
التضمنی غیره وقوله ولا شک انها ای تلک النسبة غیره الظاهر انه اراد بالنسبة ههنا

معنی الخلق والرزق مثلا فان امثال ذلک نسبة اعتباریة عند الشیخ لا صفة حقیقیة
کما ذهب الیه ابو منصور الماتریدی ولا شک فی جواز انفکاکها عن الباری تعالی فیصح ان
یقال انها غیره تعالی بهذا الاعتبار وقوله وکذا قولک عالم خالق الظاهر انه اراد بالاسم ههنا
مدلوله التضمنی اعنی ذات الموصوف بکونه عالما وخالقا فلذا قال الاسم عین المسمی
وقوله وقال بعضهم من الاسماء ما هو عین الخ الظاهر ان هذا القول هو مذهب
الشیخ علی ما نقله المحشی آنفا وقوله الی ان الاسم هو التسمیة فعلی قول المعتزلة یکون
الاسم هو القول الدال فلا یکون عین المسمی عندهم وقوله بالمعنی المذکور وهو القول الدال
وقوله ای مسماه ورد بهذا فی شرح المقاصد بان معنی تسبیح الاسم تقدیسه وتنزیهه
عن ان یسمی به الغیر او ان یذکر علی غیر وجه التعظیم او لفظ الاسم مقحم کما فی قول الشاعر ثم اسم
السلام علیکما وقوله لکن هذا البحث لغوی ای البحث علی قول ابی نصر بحث لغوی
والظاهر ان البحث السابق علیه هو بحث لفظی ایضا کما اشار الیه الامام بقوله
وهو عندی فضول وذلک لان مرجع النزاع هناک الی لفظ الاسم والی لفظ التسمیة
والی لفظ مدلول الاسم هل یراد به معناه المطابقی او معناه التضمنی وعلی تقدیر ان یراد به
معناه التضمنی هل یراد به الصفة او یراد به موصوفها کما اشرنا الیه فیما قبل **قوله** الی انه
لا بد من التوقیف وهو المختار ذکر فی شرح المقاصد انه قد شاع فی عبارات العلماء المرید
والمتکلم والموجود والصانع والواجب وامثال ذلک یعنی ان الاجماع هناک یکون
دلیلا علی الاذن الشرعی اذ التسمیة کانت من باب العملیات ولا شک ان الاجماع
فی الامور العملیة یکون کافیا لنا وقال ایضا فی شرح المقاصد فان قیل قد وجدنا من
الاوصاف ما یمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها کالماکر والمستهزئ والزارع
قلنا لا یکفی فی صحة الاجراء علی الاطلاق مجرد وقوعها فی الکتاب والسنة بحسب اقتضاء
المقام بل یجب ان لا یخلو عن نوع تعظیم ورعایة ادب هذا کلامه وقد عرفت ایضا انه فرق
بین الاطلاق مثل ان یقال الله المستهزئ بالتوصیف وبین الاسناد مثل قوله تعالی
الله یستهزئ ولا یلزم من تعلق الاذن بالثانی تعلقه بالاول وقوله وانما قال فی المشهور

اذ قد ورد التوقيف بغيرها قال في شرح المقاصد فما وجه تخصيص التسعة والتسعين على ما نطق به
الحديث مع انه قد دل الدعاء المأثور عن النبي عم على ان لله تعالى اسماء لا يعلمها احد من خلقه
واستأثر بها في علم الغيب عنده وقد ورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسعة
والتسعين ثم اجاب عن ذلك بان التنصيص على ذلك اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة
بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا وبان قوله عم من احصاها دخل الجنة نعت موضح
الوصف ثم قال ايضا ان كان الاسم الاعظم خارجة عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه
بهذا الشرف وان كان داخلا فيها فكيف يصح انه مما يختص بمعرفة نبي او ولي ثم اجاب
بانه يحتمل ان يكون خارجا ويكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالها بالاضافة
الى ما عداه وان يكون داخلا فيها لا يعرفه بعينه الا نبي او ولي قوله اصله الاله وفي
تفسير القاضي رح ان اصله اله بدون الالف واللام ولكل من الكلامين وجه وقوله
بمعنى الاله سواء القادر على الخلق ولعله كان ماخوذا من قولهم أله بمد الهمزة اي اجار وانقذ
فان المجير لا يكون الا القادر على الخلق او هو كان ماخوذا من الاله بمعنى المعبود فان المعبود
بالحق لا يكون الا القادر على الخلق وانما قلنا ذلك اذ لم يوجد في اصل اللغة ان يكون
الاله بمعنى القادر وقوله والصحيح ان لفظ الله تعالى بمعنى ان كونه مشتقا في الاصل لا ينافي ان
ينقلب الى العلمية كما توهم ومع كونه علما جاز ان يكون مشعرا بصفات الكمال للاشتهار بها كان مشعرا
لها باعتبار اصل معناه على ما ذكر وقوله الرحمن الرحيم قال القاضي الرحمن ابلغ من الرحيم لان
زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطّع وذلك انما يؤخذ تارة باعتبار الكمية
والاخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يا رحمن الدنيا لانه يعم المؤمن والكافر
ورحيم الآخرة لانه يختص بالمؤمن وعلى الثاني قيل يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لان
النعم الاخروية كلها جسام واما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة هذا الكلام وقوله المختص
باختراع الاشياء ولعل وجه معنى الاختصاص مما كان مبنيا على ان الالف واللام في
مثل الخالق والباري والمصور للاستغراق الموقف السادس قوله
في الامور التي تتوقف عليها السمع اي يتوقف عليها السمع توقفا قريبا واما اثبات الصانع تعالى

واثبات

واثبات علمه وقدرته واثبات حدوث العالم مثلا فهي التي يتوقف عليها السمع بواسطة
النبوة لا يقال لم لا يجوز ان يلاحظ احد من الناس بلاغة القرآن ثم يصدق انه من
عند الله تعالى ثم يصدق بمضمونه ما فيه من المعاد وغيره مع انه لم يلاحظ من اتى به ولم يصدق
انه نبي اصلا لانا نقول معنى قوله يتوقف عليها السمع اعم من ان يتوقف عليها نفس السمع او
يتوقف عليها التصديق بالسمع وما ذكرتم لو سلم وقوعه فهو من القسم الاول اذ لو لم يتحقق
نبوة محمد عم لم يتحقق نزول القرآن قطعا وقوله او يتوقف هي على السمع قيل اي تتوقف
هي عليه بالاتفاق فخرج عنه مثل السمع والبصر والكلام فانها امور عقلية عند بعض
وستعرف انت بان الحكماء والمعتزلة والشيعة كانوا يثبتون بعض مطالبهم
بالدلايل العقلية فالاولى ان يقال ليس المقصود ههنا اقامة البرهان حتى يقتضي
تلك الامور وانما المقصود هو التعليل بعد الوقوع فما ذكره الشارح ههنا يكون كافيا
فلا يضر دخول بعض الامور الآتية في السمعيات باعتبار توقفه على السمع غاية ما في الباب
ان بعض المسائل كان داخلا في هذا باعتبار وفي ذاك باعتبار آخر فلا اشكال
وقوله وليست من العقايد الاصلية كما ترى ان اكثر مباحث الامامة فروع
الدين وان كان بعض مباحثها من العقايد الاصلية على ما ذكرناه في خطبة الكتاب
قوله من قال الله تعالى له فعلى هذا معنى النبوة هو كون الانسان بحيث ان يقول
الله تعالى له ارسلتك او قال له بلغهم عني ونحو ذلك من الالفاظ التي عبر بها عن هذا
المقصود ولعله ذكر كناية عن ان يوحي الله تعالى الى رسوله سواء كان ذلك الوحي بالالفاظ
المسموعة او بالعلم الضروري الحاصل له عم من قبل الباري تعالى بدون ذكر تلك الالفاظ
الى غير ذلك مما يمكن حصول الوحي به وقد يتوهم الدور ههنا بناء على ان التصديق بالمعنى
بانه تعالى متكلم كان موقوفا على التصديق بان تلك الالفاظ كلام الله تعالى وهذا التصديق
يكون تصديقا بانه تعالى متكلم فيظهر لزوم الدور وانت خبير بان التصديق به
بالمعنى الموقوف على التصديق بالنبوة هو تصديق الامة بانه تعالى متكلم والتصديق
بان تلك الالفاظ كلام الله تعالى هو تصديق النبي عم بالنبوة لا تصديق الامة بالنبوة

بالنبوة على ما مر ... الكلام والتصديق بالنبوة كان موقوفا على التصديق به

والصدق الموقوف

ح يلزم الدور وقوله وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء واما قال نوع
خفاء اشارة الى ان هذه الآية كانت دالة على المطلوب لانها في الجملة وذلك لان الحكماء
لما اشترطوا الاستعداد الذاتي فكانهم قالوا الخ نعلم ايضا انه تع حيث يجعل رسالته هو
المحل الذي اشترطوا فيه الاستعداد الذاتي فرد الله تع عليهم بقوله سواعلم حيث يجعل رسالته
اي لا اعتبار للاستعداد في المحل كما زعموا قوله حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى
قيل لهم ان يقولوا ان الاطلاع على الغيب بلا رياضة ونوم ومرض كان
مختصا بالنبي عم والظاهر ان ما ذكره هذا القايل سو مد عاهم لكن الاعتراض المذكور ههنا
انما يكون متعا مبنيا على ما ذكروا في دليلهم حيث اعترفوا وقالوا يحصل الاطلاع على الغيب
للمرتاضين والمرضى كما ذكره نعم يمكن ان يقال ان خاصة النبي عم هو مجموع هذه الامور
الثلثة لا كل واحد منها وقوله ثم نقول اشارة الى رد قولهم ويؤيده وقوله
المختص بالنبي اي المختص بزعمهم وهذا تنزل من الشارح ههنا وليس مقصوده انه مختص
في نفس الامر حتى يكون مخالفا لما سبق وقوله مبني على القول بالموجب لان القائلين بالاختيار
لا يقولون باستناد اختلاف النفوس في الصفاء والكدر الى اختلاف احوال البدن واستعداداته
في القوة والضعف بل يقولون ان اختلاف النفوس في ذلك مستند الى الله تع ابتداء كما هو المشهور
وقوله هيولى عالم العناصر واما انشقاق القمر الثابت بالتواتر فلعلهم كانوا ينكرون
وقوعه او يزعمون انه انشقاق شهاب مخصوص في صورة القمر وقوله بناء على تاثير النفوس
ان قيل لعلهم يزعمون ان المؤثر الحقيقي هو العقل الفعال لكن يكون تصور النفس وارادته
معدا موجبا لتاثير العقل الفعال هناك فح يكون اسناد التاثير الى النفس اسنادا مجازيا
فلا اشكال قلنا القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله تع يدفع هذا الزعم ايضا
وقوله ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام ولعلهم يقولون لم لا يجوز ان يتولد الكلام
المسموع بذوات العقول والنفوس المجردة من غير ان يكون بين تلك الالفاظ والحروف
ترتيب في الوجود اصلا على ما ذكره المص في جواز قيام الكلام الملفوظ بذات الله تع وايضا
لم لا يجوز ان يكون للمجردات كلام نفسي ليس من جنس الالفاظ والحروف ويكون الاطلاع على ذلك خاصة

للنبي

للنبي ويكون المتخيلة بحيث ترتسم في الحس المشترك الفاظ مخيلة دالة على ذلك الكلام النفسي
وقوله افترى الطبيعة تحمل ذلك الخ فمن قال النبوة واجبة في الحكمة اراد بتبعية النظام
على الوجه اللايق ومن قال في العناية اراد تمثل النظام في علمه الشامل ومن قال
في الطبيعة اراد وجود النظام الكامل كذا في شرح المقاصد فاسناد الاهمال
الى الطبيعة يكون اسنادا مجازيا فكذا اسناد نفي الاهمال الى الطبيعة يكون
مجازيا ايضا قوله في حقيقة المعجزة قال في شرح المقاصد المعجزة ماخوذة من العجز المقابل
للقدرة ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية
كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وقوله وقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تع
اورد النقض بالسحر الذي يظهر في يد ساحر يدعي النبوة واجيب اولا بان كلمة ما عبارة
عن الامر الخارق للعادة والسحر ليس امرا خارقا للعادة اذ هو صنعة من الصنايع الحاصلة بالتعليم والتعلم
وثانيا بان المقصود هو ان المعجزة عبارة عما قصد الله تعالى اظهار صدق ذلك المدعي وثالثا
بان المراد بالصدق هو الصدق بحسب نفس الامر كما هو المتبادر عند الاطلاق فعلى هذا الكلام
تعريف المعجزة تعريفا باللازم البين فيلزم تعريف الشيء بما هو اخفى منه وقوله في كلام الآمدي
ان المعجزة ان كان عدميا الفرق بين الكلامين هو ان المص نظر الى الترك باعتبار كونه
وجوديا او عدميا والآمدي نظر الى المعجزة باعتبار وجوديا او عدميا وربما يناقش ههنا
بان كون المعجزة عدميا على اصل الشيخ مخالف لما ذكر في المقصد الثامن من مقاصد الموقف الثالث
من الكيفيات النفسانية حيث قيل هناك عرض موجود باتفاق من الاشاعرة وانت قد عرفت
في آخر ذلك المقصد ان العجز عند الشيخ يقال لعدم القدرة ايضا فتذكر وقوله الا يكون
مقدورا للنبي اي ان لا يكون متعلق لقدرة النبي عم اصلا مثل انشقاق القمر بخلاف
الصعود الى الهواء بالقصد والاختيار مثلا فانه يكون متعلق لقدرته عم وان كان
ايضا مخلوقا لله تع وقوله ما في عبارة الكتاب من الاختلال وذلك لان المص
جعل المعجزة نفس القدرة وهي غير مقدورة كما ذكره الآمدي ولعل المص اراد ان اقتدار العبد
مع عدم اقتدار غيره معجزة اي دال على ان ذلك المقتدر نبي وهذا ظاهر الا ان في العبارة مسامحة

كانت هي من دأب المصنفين اذا كان المقصود ظاهرا وقوله فان ذلك حقيقة الاعجاز اي
ثم المتلازمان بحيث لا يتصور احدهما بدون الآخر وان كان الاعجاز بنسبة الى جانب
النبي عم وتعذر المعارضة تنسب الى جانب المعارض وقوله لان المخبر اخبار عن الغيب اذا ظهر
شيء في الصندوق مع انا قد علمنا خلوه عنه فذلك كرامة للنبي وتاسيس المعجزة لا معجزة لانه
لم يقارن للدعوى كما هو المفروض وقد يقال اذا كان المخبر بهذا اخبار عن الغيب لزم ان
ان يكون قوله وقد علمنا خلوه زايدا اذ يجوز ان لا يكون الصندوق خاليا لكن النبي عم
لم يكن حاضرا عنده وضع ما فيه مع انه عم قد اطلع على ذلك فاخبر به قوله ما ذكرتم من قبيل تعيين
الطريق على ان قوله وقد علمنا يفيد التاسيس المذكور على ما ذكرنا وقوله لم يكن اخباره بمنزلة
منزلة التصديق لو ذلك لانه اذا قال هذا الصندوق فيه كذا وكذا الآن لزم ان
يكون هذا الكلام مستلزما للمعنى قوله انا عالم الآن بان في هذا الصندوق كذا وكذا
فان هذا المعنى هو لازم فايدة الخبر وهذا الاخبار مبني عليه فيكون مدعي الرسالة كاذبا
في ادعاء ان الاخبار آية صدقه لانه ادعاء العلم من غير علم ولا اشكال مثل هذا المدعي
لا يكون نبيا ولا يكون صادقا في دعوى النبوة فلا يتصور ظهور الخارق في يده على ما يجيء
ان شاء الله تعالى قوله في انه تعبير عن المحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي لا يخفى ان كون
نبوة عيسى عم فيما يستقبل انما هو بالنسبة الى زمان تكلمه عم وكون نبوة نبينا عم فيما يستقبل
انما هو بالنسبة الى كون آدم عم بين الماء والطين لا بالنسبة الى زمان تكلمه عم لكن هذا
القدر من الفرق لا يضر ان يكون ما ذكر ههنا سندا للمنع وقد يقال في تطبيق هذا الحديث
على ما روي من الاحاديث من قوله عم اول ما خلق الله العقل اول ما خلق الله القلم اول ما خلق
الله نوري ان هذه الاحاديث اشارة الى ان روح سيد الانبياء عم كان نورا مخلوقا
قبل آدم عم ثم قد ترتب عليه افاضة سائر الانوار النبوية بل وساير الافلاك والعوالم
ايضا فعلى هذا لا يكون الحديث من قبيل التعبير عن المحقق فيما يستقبل وقوله العلم بكونه معجزا
اي المكنة من العلم بكونه معجزا او امكان العلم بكونه معجزا او الظاهر ان المقام قرينة دالة على هذا
هذا التقدير فلا يرد ما قيل ليس شرط التكليف بالتصديق نفس العلم بالمعجزة بل شرطه المكنة

من العلم بالمعجزة سواء علم بها بالفعل ولم يعلم مع كونه قادرا على العلم بها قوله كما اشير اليه
بقوله عم ابيت عندي ربي الخ فعلى راي الحكماء يكون معنى الحديث هكذا ابيت عند
ربي يحفظني عن تحليل المواد المحمودة فكانه تعالى يطعمني ويسقيني وقوله واما عندنا فيجوز
ان يحمل الحديث على معناه الحقيقي فيراد به طعام الجنة وشرابه وتحقيقه عندنا اجراء الله تعالى
عادته بخلق العلم الخ لا يخفى ان المناسب للمقام هو ان يقال وهي عندنا اجراء الله تعالى
باظهار المعجزة في يد الصادق دون الكاذب لكن في توسيط خلق العلم بالصدق
ههنا اشارة الى فايدة اخرى وهي ان العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة يكون من الدلايل
العادية ايضا فان التصديق بالكاذب الذي ظهر على يده معجزة وان كان ممكنا
عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة هذا اتم انه يمكن تعميم الامكان العقلي للامكان الذاتي وعدم القبح العقلي
ايضا فتامل وقوله لان لها دلالة على الصدق اي دلالة قطعية يمتنع تخلف
فيه وهذا ممنوع على ما مر في صدر البحث وقوله لان العلم بصدق الكاذب محال اي التصديق
المطابق بصدق الكذب فيما هو كاذب فيه يكون تصديقا محالا قوله اذ لا يتصور الكذب في
كلام وهذا ممنوع بناء على ما مر في بحث الكلام من انه جاز ان يتصف الباري تعالى
بالكلام اللفظي من غير ان يكون بين الحروف ترتيب في الحدوث اصلا لابد لنفي ذلك
من دليل وقوله الثالث التصديق قيل هذا الوجه لا يناسب المذهب الاول
الذي هو دعوى استحالة البعثة في نفسها والظاهر انهم يزعمون ان لزوم القبح العقلي
او كون البعثة عبثا يؤدي الى استحالة البعثة في نفسها وقوله وهذا الجواب عن الثاني وان
يقال يجوز ان يكون علم النبي عم باحكام النبوة بنصب الدليل او بخلق العلم الضروري بها
من غير التوسط الكلام من شخص اصلا والظاهر ان الوجه الثاني الراي بناء على جواز توسط
من يلقي الوحي الى النبي عم مثل جبرئيل عم فح لا يفيد الجواب بان يقال ان المرسل ينصب
دليلا او يخلق علما ضروريا في النبي عم فلذا اجاب الشارح بذلك الجواب الذي ذكره قوله
لانه فايدتها التي لا يخفى عليها هذا اشارة الى ان لزوم التكليف للبعثة ليس لزوما عقليا
حتى لو فرض امتناع التكليف في نفسه لا يلزم منه امتناع البعثة في نفسها فذهب اليه

يعلمه

الطايفة الاولى بل كان لزومه لها من قبيل لزوم لغاية لما هو قابل له وانه ليس لزوما
عقليا كما لا يخفى وقوله ان القدرة مع الفعل كما هذا اشارة الى اختيار الشق الاول
من الرابع اي نختار ان التكليف مع الفعل قوله لا فايدة فيه لوجوبه قلنا كما ان التكليف
مع الفعل كذلك القدرة مع الفعل ايضا ولا ان الوجوب مع القدرة لا ينافي
القدرة فلا ينافي التكليف كما ذكر اشارة هذا ولنا ان نختار كون التكليف
قبل الفعل كما اختاره المعتزلة فنقول القدرة وان كانت مع الفعل لكن يكفي في
التكليف بفعل مخصوص ان يكون ذلك الفعل من جنس مقدور العبد فيجوز التكليف
قبل وقوعه كما يكلف الكافر بالايمان قبل وقوع ايمانه وانما لم يتعرض لهذا الجواب
اكتفاء بما ذكره في جواب المعتزلة وقوله يلزمكم في الاحداث قيل المحذور
المذكور في الوجه الرابع هو عدم الفايدة وهو لا يوجد في الاحداث واثبت خبر بانه
لا يضر في ايراد النقض وقوع ادنى تغير فيه فان خلاصة هذا الوجه ان التكليف
اما مع الفعل وانه باطل لوجوب الفعل ح واما قبل الفعل وانه محال لانه يؤدي الى جواز
الجمع بين النقيضين فعلى هذا يظهر ورود النقض باحداث الفعل كما ذكره وقوله
مو العمن فح يثبت التكليف بالنسبة الى هذه العمن مع انهم كانوا ينكرون التكليف
مطلقا وقوله من قال بنبوة آدم عم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم عم فقط فنبوة الآخر
يلزمهم ان يزعموا وقوع البعثة من غير احتياج الى الناس الى الانبياء اصلا وقوله ومن انواعها
الذي نحن بصدده قيل ان القول بامكانه السمعي يتوقف على امكان البعثة والمعجزة
وهذا اول المسئلة ولعل ما ذكره هنا كان سند المنع الذي يكفيه الجواب والعقل وجعل
ما ذكر نقضا اجماليا فلعل الخصم يقول بانواع السموات والارضين بناء على ان القوى الجسمانية
لا تفعل افعالا غير متناهية شدة وعدة ومدة كما وقوله بل اثرا معتادا وهذا الكلام
وقع طرف المانع على سبيل التنزل لا على سبيل التحقيق كما ذكر في الشرط الثاني للمعجزة على
امر وقوله وان لم يكن خارقا للعادة وذلك كما في وضع اليد على الرأس وقوله
كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عم روي انه سحر النبي عم في احد عشر عقدة فمرض عم

فنزل المعوذتان واخبر جبرئيل عم بموضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه فجاء به فقرأها
فانحلت تلك العقد ووجد عم بعض الخفة وقوله والخيلاء بضم الخاء المعجمة وكسرها
وفتح الياء وهو الكبر بكسر الكاف وسكون الباء المنقوطة بنقطة وقوله لا ينتدب
يقال ندبه لامر فانتدب اي دعاه فاجاب كذا في الصحاح وقوله الرابع شرطه
استواء الطرفين والوسط المراد بالطرفين هما الخبر الاول والخبر الاخير والمراد
بالوسط هي الاخبار المتوسطة بين الطرفين وانما اشترط استواء الطرفين
والوسط اذ لو لم يكن الاستواء هناك يلزم الترجيح بلا مرجح وقوله الى ما لا اقوى منه
اي الى تصديق حاصل من اجتماع تلك الاخبار بحيث لا يكون هناك تصديق اقوى
من ذلك التصديق وليس المراد ان ينتهي الخبر لا يكون اقوى منه او ينتهي الظن لا يكون
اقوى منه كما يوهمه ظاهر العبارة وقوله ضروري عندنا وان كان نظريا عند بعض
المعتزلة قوله وآيات التحدي كثيرة قد يتوهم هنا مصادرة بناء على ان ما ذكر
هنا هو بيان التحدي بالقرآن ببيان التحدي به وانه دور واثبت خبر بان المقصود
بيان التحدي به اجمالا ببيان التحدي بالآيات تفصيلا فلا اشكال وقوله وبهذا القدر
يحصل الاعجاز الواو المذكورة فيه اعتراضية والجملة معترضة قوله وجه الاعجاز
يجب ان يكون بينا له هنا بحث وهو انه لم لا يجوز ان يكون معرفة الاعجاز
للعرب البلغاء او للعلماء المتبحرين حاصلة بمجرد سماع القرآن وان لم يعرفوا وجها من وجوه
الاعجاز اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا كما زعم وقوله لو كانت بلاغتها بلغت حد
الاعجاز [illegible] ورد هذا بان اعجاز القرآن نظري لا يتبين الا للخاصة ولعلهم بنعوه
ان ابن مسعود رضي الله عنه لكان من رؤساء الخاصة فلو كانت بلاغة السور المذكورة بلغت
حد الاعجاز لتميزت به عن غير القرآن عنده ايضا فلم ينكر كونها من القرآن وقوله بل
ولا بواحد منها بعينه فيه بحث وهو انه اذا كان القول معجزا باعتبار واحد منها
لا بعينه يلزم ان يكون معجزا باعتبار واحد منها بعينه ايضا اذ لا وجود للعام الا في ضمن
خاص منه كما هو المشهور هذا ولعل في الكلام مسامحة كانه قيل وليس اذا لم يعلم كونه معجزا

بالنظر الى الحد بتمامه بعينه يلزم ان لا يعلم كونه معجزا الجملة ولا الجملة منها بل ولا بواحد منها
لا بعينه فح ينظر انه لا بد من اعتبار مع العلم والتصديق فى الموضعين بقرينة سياق الكلام
وقوله بل فى مجرد كونه من القرآن ولعل المنكر انما ينكر كونه قرآنا بناء على انه منسوخ التلاوة
من حيث انه قرآن وانما ذكر ههنا هذا الاحتمال البعيد توسيعا لدائرة المنع بقدر الامكان
وقوله كما يدل عليه نقل القصة وهى قوله فان اباعمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب
المصحف قد غلط فى كتابته بالالف وقيل هى ما قال عثمان رض حين عرض عليه
المصحف ان فيه لحنا كذا وقوله بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه هذا
هو المناسب لما يذكره المص من قوله فان الكلام الطويل ولو من ابلغ تتخصص لكن بخلاف ما ذكره
صاحب الكشاف حيث قال فكان بعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه يمكن معارضته
ولعل المص انما لم يتعرض لما ذكره فى الكشاف اذ يتوجه عليه ان يقال لو كان القرآن من
عند غير الله لم يكن بعض منه بالغا حد الاعجاز بزعمه بل كان جميعه قاصرا عنه يمكن معارضته
ويتوجه عليه ايضا ان الاختلاف بهذا المعنى موجود فى القرآن لان مقدار
آية او آيتين لا يجب ان يكون معجزا بالاتفاق فيلزم ان لا يكون القرآن من عند الله
هف ويمكن ان يجاب عن هذا بان يقال مثلا فكان بعض سوره بالغا حد الاعجاز
وبعض سوره قاصرا عنه يمكن معارضته فلا اشكال وقوله واعلم ان الشبهة
الثالثة ... ان الثالث والرابع والخامس فى الجواب عن الثالث والرابع داخلة
فى الشبهة المذكورة فلذا قال ارباب التامل ههنا فتامل قوله اسكفة الباب
الاسكفة بضم الهمزة وتشديد الفاء وهى عتبة الباب وقوله فصبحهم هو من باب التفعيل اى اتاهم
فى الصباح وقوله بملاءة الملاءة بضم الميم الربطة اى الملحفة وقوله صنوان الصنوان
بكسر الصاد نخلتان ونخلات يكون اصلها واحدا فكل واحد منها صنو وقوله
الشاة المصلية اى الشاة المشوية وقوله بالحرة الحرة بفتح الحاء المهملة وتشديد الراء
المهملة وهى ارض ذات حجارة سود وقوله فاختطفها اى اخذها بسرعة واستلاب
وقوله لم يضع خشبها الخشف بفتح الخاء والشين المعجمتين هو ولد الظبية والغار بفتح العين

وتشديد

وتشديد الشين آخذ العشر والعشار بكسر العين وتخفيف الشين الناقة التى ارسل اليها
الفحل وقوله ولو دعوت هذا العذق كـ العذق بفتح العين المهملة وسكون الذال المعجمة
يقال عذقت النخلة اى قطعت سعفها اى غصنها وقوله ارسلت حيسا الحيس بفتح الحاء
المهملة وسكون الياء المنقوطة بنقطتين تحتانيتين وهو طعام يتخذ من تمر وسمن واقط
والاقط بفتح الهمزة وكسر القاف شىء يتخذ من اللبن والتور بالتاء المنقوطة
بنقطتين فوقانيتين وهو اناء يشرب فيه وقوله ينبع فعل مضارع يجوز
الحركات الثلث فى عين الفعل ههنا قوله حتى خوطب بقوله تعالى لك الحسرة اشد
التلهف على الشىء الغايب وبخع نفسه بخعا اى قتلها غما كذا فى الصحاح وقوله
حيث يجم الاباطيل يقال جمجمه عن الشىء فاجم اى كففته فكف وهو من النوادر مثل كبكبته
فاكب فقوله تجم يجوز ان يكون على صيغة البناء للمفعول من جمجمه وان يكون على صيغة
البناء للفاعل من اجم هذا على تقدير ان يقدم الحاء على الجيم كما هو المشهور ويجوز تقديم
الجيم على الحاء ههنا ايضا بناء على انه ذكر فى الصحاح احجم بتقديم الجيم بمعنى احجم بتقديم
الحاء ومعناهما هو معنى كف كما مر آنفا قوله لا كتاب لهم والظاهر انه ليس المراد ان لا كتاب
لهم اصلا فان منهم من كان له كتاب مثل اليهود والنصارى على ما يذكره الشارح
ههنا بل المراد هو ان لا كتاب لهم يكون بجميع اجزائه معمولا فى نفس الامر سواء كان هؤلاء
من الذين ليس لهم كتاب اصلا كالمشركين او كانوا من الذين لهم كتاب لكنهم قد غيروا
بعض كلماته او اعرابها وقوله على دين التشبيه اى التشبيه فى شان الله تعالى مثل
ما قاله سائر المشبهة وقوله وهذا برهان اى وهذا المسلك برهان من باب
برهان اللم وذلك لان مجموع هذه الامور المذكورة هى عين النبوة فيكون كل
واحد منها علة متقدمة على النبوة تقدما بالطبع بناء على ان الجزء مقدم على الكل
بالطبع فيكون الاستدلال بهذه الامور على النبوة استدلالا من العلة على المعلول
وهو برهان اللم وقوله فى برهان الان وذلك لان المعجزة اثر النبوة والاولى
موقوفة على الثانية كما لا يخفى وقوله الا العصبية منهم وهم قد احتجوا بقوله تعالى وما ارسلنا

من رسول الا بلسان قومه والجواب ان كون النبي ع م مرسلا بلسان قومه لا يستلزم
ان تكون رسالته ع م مقصورة على قومه كما زعمتم وقوله كلاهما محال لان على الله تع قبيل
هذا منقوض بالجمع بين الاختين فان الجمع بين الاختين كان حراما في زمن موسى ع م
وقد كان حلالا في زمن آدم ع م وقوله اختلقه اي افتراه الا من شذ منهم يقال
شذ من الجمهور اي انفرد وندر كذا في الصحاح قوله وهو ح اي بحال اما عادة كما ذهب
اليه اهل السنة او عقلا كما ذهب اليه غيرهم وقوله وكثرة المخالفين حتى ان بعض الكفار
قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع من احد منهم انه اظهر الكفر تقية بل المسموع
سواء انهم كانوا يجهرون على دعواهم في النبوة صلوات الله عليهم اجمعين وقوله منقوض
بدعوة ابراهيم وموسى ع م فلو جاز اظهار الكفر تقية لاظهراه مع انهما ع م قد ادعيا
النبوة في مواضع الخوف ويدل على ذلك ان الكفار قد القوا ابراهيم ع م في النار
وان موسى ع م قال اني اخاف ان يقتلون وربما يدفع النقض الوارد بدعوة
موسى ع م بان الله تعالى قد ازال خوفه ع م بقوله تع لا تخف انني معكما و
بقوله تع سنشد عضدك باخيك فح لا يتصور منه
الخوف و لا اظهار الكفر تقية فتامل
والله الموفق للصواب واليه
المرجع والمآب

تحت التمام بالحسن والنفع بين العالمين تم ارخناه بالحمد لله العزيز رب العالمين